Jacques Paul

BISERICA ȘI CULTURA ÎN OCCIDENT



JACQUES PAUL

L'Église et la culture en Occident
IXe-XIIe siècles
I. La sanctification de l'ordre temporel et spirituel

ISBN 2 13 046467 X
ISBN 0768-2379

CARTE FINANȚATĂ DE GUVERNUL ROMÂNIEI
PRIN MINISTERUL CULTURII

ISBN 973-33-0320-8
ISBN 973-33-0319-4

JACQUES PAUL

BISERICA ȘI CULTURA ÎN OCCIDENT

secolele IX-XII

Volumul I

Sanctificarea ordinii temporale și spirituale

Traducere de
Elena-Liliana Ionescu

EDITURA MERIDIANE
1996

Pe copertă: *Evanghelia Sfântului Medar din Soissons,*
Sfântul Luca
Școala palatină a lui Carol cel Mare
începutul secolului al IX-lea
Paris, Bibliothèque national
Ms. lat. 8850 folio 180 verso

Coperta colecției:
FLOAREA ȚUȚUIANU

Introducere

A scrie, în același timp, o istorie a Bisericii și o istorie a culturii din secolul al IX-lea până în secolul al XII-lea este o acțiune perfect justificată, din moment ce clericii sunt în această perioadă singurii sau aproape singurii știutori de carte. Ei sunt oamenii care trăiesc mai mult sau mai puțin intens atât exigențele uneia cât și ale celeilalte. Desigur, există câteva semne de ruptură între viața intelectuală și credință, de exemplu în momentul condamnării lui Abélard. Dar nu rezultă de aici nici o tulburare generală. După acest accident, cercetarea savantă și aprofundarea spirituală merg din nou împreună.

Cu toate acestea, nu înseamnă a existat o perfectă potrivire între viața religioasă și cultură. Ar însemna să nu recunoaștem faptul că impulsurile smereniei și exigențele inteligenței nu sunt unul și același lucru. Întrebările și curiozitatea spiritului sunt mai acute decât ar cere simpla perfecțiune religioasă. Un neștiutor de carte își caută mântuirea la fel ca oricare și, uneori, mai bine decât un savant. Astfel, umanismul religios, bine atestat în timpul acestor secole, dă dovadă de o căutare ce trece cu mult dincolo de ceea ce reprezintă strictul necesar pentru credința creștină. Există în mod indiscutabil o căutare a cunoașterii pentru ea însăși. Deja, pe parcursul acestor secole, se știe pentru a ști. Viața spiritului își cucerește

astfel autonomia. De la restaurarea utilitară a culturii în epoca carolingiană, la eliberarea sa prin mânuirea tuturor instrumentelor puse la punct prin artele liberale, nu este un răstimp prea îndelungat.

Această libertate de spirit repede recăpătată este cel mai adesea pusă în slujba vieții religioase propriu-zise. Mișcările de reformă atrag în același timp spiritul critic, fervoarea și capacitățile intelectuale. Ele angajează la o aprofundare de o viață întreagă, cu mintea și cu sufletul. De aceea, pe parcursul acestor secole, restaurarea vieții religioase pare a fi legată de mișcarea de idei, de apariția în sensibilități a aspirațiilor propagate de știință și de formularea, în termeni mai mult sau mai puțin clari, a exigențelor evanghelice.

Rolul culturii în restaurarea religioasă carolingiană este foarte ușor de sesizat, fiind vorba despre un program de guvernare. Dar evaluarea rezultatelor nu este tot atât de simplă. Renașterea otoniană, care folosește aceleași principii, nu le afirmă într-un mod la fel de explicit. În momentul în care reforma religioasă se fragmentează și devine pe plan local opera episcopilor, a prinților și a călugărilor, rolul mișcării de idei este cel mai dificil de pus în evidență. Dimpotrivă, când este condusă de papalitate, scopul general al reformei se exprimă printr-un imens efort de justificare teoretică.

În stadiul actual al cunoștințelor, aceste legături fundamentale între dezvoltarea vieții intelectuale și diferitele mișcări de reformă religioasă nu sunt îndeajuns puse în evidență. Faptul ține de separarea disciplinelor. Istoria ecleziastică, spiritualitatea și teologia sunt rezultatul activității unor specialiști care nu practică toți aceleași metode de investigare. Rareori se întâmplă să constatăm că au ajuns la rezultate coordonate. Acesta este cazul în legătură cu Odon de Cluny, de exemplu. Este imposibil să legăm preceptele operelor sale teoretice, teologice și spirituale, de practica vieții monahale pe care o promovează la Cluny. Dimpotrivă, îți poți face o idee destul de precisă despre idealul religios pe care îl propune laicilor, grație

lucrării *Viața lui Géraud d'Aurillac.*[1] Acest paradox pune în evidență o lacună, fiind anormal ca un abate să fie mai puțin explicit în relatările despre viața călugărilor decât în cele despre viața unui conte! De fapt, te poți convinge destul de ușor că lucrările fundamentale au adesea lipsuri în ceea ce privește explorarea legăturilor care se țes între mișcarea de idei și viața religioasă. Este cât se poate de evident că o lucrare generală ce face bilanțul lucrărilor existente nu poate înlocui aceste studii particulare. În plus, este bine să se știe că tabloul prezentat este provizoriu.

Lucrarea tratează despre fapte religioase și culturale. Ea presupune cunoscute evenimentele politice și faptele sociale. Practic, nu este posibil să revenim asupra acestor aspecte ale istoriei în acestă carte. Ceea ce nu înseamnă că viața religioasă și intelectuală este fără legătură cu viața cea mai concretă. Totul dovedește contrariul. Este vorba, pur și simplu, de tratarea unui subiect specific.

Semnificația faptelor spirituale și intelectuale trebuie, desigur, căutată în societatea contemporană. Evoluția concepțiilor Bisericii, inflexiunile devoțiunii, transformările idealului de sfințenie, noile exigențe ale cunoașterii nu au sens decât în legătură cu mișcarea generală a istoriei, care face ca în anumite momente un anume mod de viață religioasă să se impună într-o manieră mai hotărâtă. Este vorba, mai întâi, de constatări. Ne apare deseori prematură ideea de a trage în mod grăbit concluzii istorice generale. Biserica este un corp profesional, variat din punct de vedere social, ale cărui aspirații nu coincid cu cele ale lumii. Ceea ce îi dictează conduita este viziunea pe care o are despre ea însăși și despre propriile îndatoriri. Pe scurt, cultura și devoțiunea nu pot fi raportate la istoria generală decât prin intermediul Bisericii.

Abrevieri

AHDLMA	*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, 1926 și urm.
BEC	*Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, Paris, 1839 și urm.
BDLG	*Blätter für deutsche Landesgeschichte*, Wiesbaden, 1931.
BISI	*Bolletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, Roma, 1886 și urm.
CMM	*Cahiers de civilisation médiévale*, Poitiers, 1958 și urm.
DA	*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Marburg-Köln, 1937-1944; 1951 și urm.
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1907-1953.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1912 și urm.
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1930 și urm.
HJB	*Historisches Jahrbuch*, Münster, München, Frieburg, 1880 și urm.
HZ	*Historisches Zeitschrift*, München, 1859 și urm.
MA	*Le Moyen Age*, Bruxelles-Paris, 1988 și urm.
MGH	Monumenta Germaniae Historica, Hanovra, 1826 și urm.
MGH, *Capit.*	MGH Leges, *Capitularia regum Francorum*, 2 vol.
MGH, *Conc.*	MGH Leges, *Concilia*, 2 vol.
MGH SS	MGH Scriptores, 32 vol.
MIÖG	*Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, Graz, Innsbruck, 1880 și urm.
NA	*Neues Archiv*, Hanovra, 1876-1935.
PL	*Patrologie latine*, ed. J.-P. Migne, Paris, 1844 și urm.
RAC	*Reallexicon für Antike und Christentum*, Sturttart, 1950 și urm.
RB	*Revue bénédictine*, Maredsous, 1884 și urm.
RBPH	*Revue belge de philologie et d'histoire*, Bruxelles, 1922 și urm.
RH	*Revue historique*, Paris, 1976 și urm.
RHE	*Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900.
RHEF	*Revue d'histoire de l'Eglise de France*, Paris, 1910 și urm.
RSPT	*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, 1907.
SG	*Studi Gregoriani*, Roma, 1974 și urm.
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha-Stuttgart, 1876.

Partea întâi

Orientare bibliografică

Pentru o bună folosire a bibliografiei

O bibliografie completă, referitoare la subiecte atât de mult studiate, ar necesita, numai pentru ea, întregul volum și chiar mai mult. Atunci însă, ar fi prea puțin de folos, cu excepția specialiștilor care nu au nevoie de așa ceva.

Este deci o alegere ce se justifică numai prin serviciile pe care le poate aduce faptul că poate fi lesne cercetată.

Referințele la sursele istorice sunt date în subsolul paginii, iar edițiile de texte nu sunt menționate în bibliografia propriu-zisă.

Articolele de revistă sau din miscelanee sunt citate în subsolul paginii. Bibliografia primei părți nu se referă decât la opere complete, lucrări ale unuia sau ale mai multor autori sau încă anonime.

Diferitele dicționare consacră, aproape toate, unul sau mai multe articole persoanelor și subiectelor abordate în această lucrare. Există adesea un mare interes de a ne referi la acestea, chiar atunci când nici o notă nu ne trimite în mod explicit să o facem.

Această bibliografie acoperă cele două volume ale lucrării.

I - INSTRUMENTE DE LUCRU

A) Inventarul surselor istorice

[1] CHEVALIER U., *Répertoire des sources historiques du Moyen Age, Bio-bibliographique,* 2 vol., Paris, 1905. Reeditat (Kraus), 1969. *Topo-bibliographique,* 2 vol., Montbéliard-Paris, 1894-1904. Reeditat (Kraus), 1969.

[2] MOLINIER A., *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie,* 6 vol., Paris, 1901-1906. Reeditat, New York (fără dată).

[3] POTTHAST A., *Bibliotheca historica medii aevi,* ediția a doua, Berlin, 1896.

[4] *Repertorium fontium historiae medii aevi,* t. I, Series collectionum, t. II și urm. (repertoar alfabetic), Roma, 1962 și urm.

[5] WATTENBACH W., *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts,* Berlin, 1858, ediția a opta, revăzută și îndreptată, în mai multe volume.

Vol. 1, Fasc. 1: *Die Vorzeit von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger,* Levison W. și Loewe H., Weimar, 1952.

Fasc. 2: *Die Karolinger vom Anfang des 8. Jahrhunderts bis zum Tode Karls des Grossen,* Levison W. și Loewe H., Weimar, 1953.

Fasc. 3: *Die Karolinger von Tode Karls des Grossen bis zum Vertrag von Verdun,* Loewe H., Weimar, 1957.

Fasc. 4: *Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsentritt der Herrscher aus dem sächsischenhause,* Loewe H., Weimar, 1967.

Vol. 2, *Die Zeit der Sachsen und Salier.*

Fasc. 1: *Das Zeitalter des ottonischen Staats (900-1050),* Holtzmann R. și Schmale F. J., Köln, 1967.

Fasc. 2: *Das Zeitalter des Investiturstreits (1050-1125),* Holtzmann R. și Schmale F. J., Köln, 1967.

B) Repertorii

[6] COTTINEAU L. H., *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés,* t. I și II, Mâcon, 1953-1939. t. II, Mâcon, 1970.

[7] EUBEL C., *Hierarchia catholica medii aevi,* 3 vol., München, 1913-1914. Reeditat, Padova, 1960.

[8] KRISTELLER P. O., *Catalogus translationum et commentariorum. Medieval and Renaissance latin translations and commentaries (annotated lists and guides)*, 2 vol., Washington 1960-1971.

[9] KRISTELLER P. O., *Latin manuscript Books before 1600.* A list of the printed catalogues and unpublisched inventaries of extant collections, New York, 1965; supliment de DOGAER D., *Scriptorium*, t. 22, 1972, pp. 84-88; de LOHR CH. H., *Scriptorium*, t. 26, 1972, pp. 343-348.

[10] MUNK OLSEN B., *L'étude des auteurs classiques latins aux XIe et XIIe siècles, catalogue des manuscrits classiques latins copiés du IXe au XIIe siècle*, t. I, II și III, Paris, 1982-1985-1988.

[11] STEGMÜLLER F., *Repertorium biblicum medii aevi*, 7 vol., Madrid, 1950-1961.

C) Ghiduri

[12] HALPHEN L., *Initiation aux études d'histoire du Moyen Age*, a treia ediție, revăzută și adăugită de Renouard Y., Paris, 1952.

[13] PACAUT M., *Guide de l'étudiant en histoire médiévale*, Paris, 1968.

[14] PAETOW L. J., *A guide to the study of medieval history*, Berkeley, 1917, revăzut de Boyce G. C., New York, 1931.

D) Dicționare și enciclopedii

[15] *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, t. I, Paris,1948 și urm.

[16] *Dictionary of the Middle Ages*, t. I, New York, 1982 și urm.

[17] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vol., Paris, 1907-1953.

[18] *Dictionnaire de droit canonique*, 6 vol., Paris, 1925-1965.

[19] *Dictionnaire de spiritualité, d'ascétique et de mystique*, t. I, Paris, 1932 și urm.

[20] *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 t. în 25 vol., Paris, 1899-1957.

[21] *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. I, Paris, 1912 și urm.

[22] *Dizionario biografico degli Italiani*, t. I, Roma, 1960 și urm.
[23] *Enciclopedia cattolica*, 12 vol., Roma, 1948-1954.
[24] *Lexicon für Theologie und Kirche*, 11 vol., Freiburg, 1957-1967.
[25] *Lexicon des Mittelalters*, t. I, München, Zürich, 1977 și urm.
[26] *New catholic encyclopedia*, t. I, New York, 1967 și urm.

E) Lucrări bibliografice

Cercetările bibliografice se pot face cu ajutorul unui număr important de publicații foarte diverse ce nu ne servesc toate în aceeași măsură. Două publicații cu caracter general, în mod regulat urmărite și aduse la zi, facilitează reperarea articolelor și a lucrărilor.

[27] *International bibliography of historical Sciences*, Paris, Berlin, Roma, Madrid, Londra și New York, t. I, 1930 și urm. (examinare începând din 1926).
[28] *International medieval bibliography*, t. I, Leeds, Minneapolis, 1968 și urm. (cercetare a aproximativ 600 periodice după 1967).

Putem adăuga aici bibliografiile naționale care rareori sunt aduse la zi.

[29] CARON P., STEIN H., *Répertoire bibliographique de l'histoire de France*, 6 vol., Paris, 1923-1938; continuat de *Bibliographie annuelle de l'histoire de France du Ve siècle à 1939*, t. I, Paris, 1956 și urm.
[30] DAHLMANN, WAITZ G., *Quellenkunde der deutschen Geschichte*, ediția a zecea de Heimpel H. și Geuss H., Stuttgart, 1965.
[31] GOMEZ MOLLEDA D., *Bibliografia historica española*, 1950-1954, Madrid, 1955.
[32] GROSS C., GRAVES E. B., *A bibliography of english history to 1485*, Oxford, 1975.
[33] PIRENNE H., *Bibliografie de l'histoire de Belgique*, Gand, 1893, ediția a treia revăzută cu colaborarea lui Nowé și Obreen H., Bruxelles, 1931.

Revistele științifice specializate analizează regulat lucrările și periodicele. Despre perioada și subiectele tratate în această lucrare se pot urmări: *Revue bénédictine*, Maredsous, 1884 și urm., ce publică un buletin de istorie monastică; *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain, 1900 și urm., a căror arie este internațională.

În legătură cu câteva teme speciale, lucrări mai ușor de mânuit pot ușura sarcina.

[33 *bis*] BALARD M., *Bibliografie de l'histoire médiévale en France (1965-1990)*, Paris, 1992.

[34] CONSTABLE G., *Medieval monasticism, a select bibliography*, Toronto, 1976.

[35] GRUNDMANN H., *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1900-1966)*, Roma, 1967.

[36] NEU H., *Bibliographie des Templer Ordens (1927-1965)*, Bonn, 1965.

[37] *Studi Gregoriani*, t. VIII, Roma, 1970. Acest volum cuprinde mai multe indexuri. Unul dintre ele repertoriază toate lucrările și toate articolele citate în tomurile de la I la VII ale acestei reviste. Este o bibliografie comodă pentru Reforma gregoriană.

[37 *bis*] *Répertoire international des médiévistes*, ediția a șasea, 2 vol., Paris, München, New York, Londra, 1987. În această lucrare, publicațiile istoricilor Evului Mediu în viață la acestă dată sunt repertoriate începând din 1974. Este un instrument comod pentru a găsi lucrările unui autor cunoscut despre teme apropiate sau identice acelora pe care le-a tratat în altă parte.

F) Tipologii ale surselor medievale

[38] BREMOND C., LE GOFF J., SCHMITT J. C., *L'exemplum*, Turnhout, 1982.

[38 *bis*] BRISCOE M., JAYE B., *Artes praedicandi, Artes orandi*, Turnhout, 1992.

[38 *ter*] BROMMER P., *„Capitula episcoporum". Die bischöflichen Kapitularien des 9. und 10. Jahrhunderts*, Turnhout, 1985.

[39] CONSTABLE G., *Letters and Letter-Collections*, Turnhout, 1976.
[40] DEROLEZ A., *Les catalogues de bibliothèques*, Turnhout, 1979.
[41] DUBOIS J., *Les martyrologes du Moyen Age latin*, Turnhout, 1978.
[42] FRANSEN G., *Les collections canoniques*, Turnhout, 1973.
[43] FRANSEN G., *Les décrétales et les collections de décrétales*, Turnhout, 1972.
[44] GENICOT L. F., *L'architecture, considerations générales*, Turnhout, 1978.
[45] HEINZELMANN M., *Translations Berichte und andere Quellen des Reliquien Kultes*, Turnhout, 1979.
[46] HUYGHEBAERT N., *Les documents nécrologiques*, Turnhout, 1972.
[47] KRÜGER K. H., *Die Universalchroniken*, Turnhout, 1976.
[47 *bis*] MARTIMORT A. G., *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, 1992.
[47 *ter*] MARTIMORT A. G., *Les „ordines", les ordinaires et les cérémonies*, Turnhout, 1991.
[48] PHILIPPART G., *Les légendiers et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, 1977.
[49] RICHARD J., *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout, 1981.
[50] SOT M., *Gesta episcoporum, gesta abbatum*, Turnhout, 1981.
[51] VOGEL C., *Les Libri paenitentiales*, Turnhout, 1978.

II - LUCRĂRI GENERALE

A) Istoria generală a Bisericii

[52] BARRACLOUGH G., *The Medieval Papacy*, Londra, 1968.
[53] BENZINGER J., *Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter*, Lübeck, Hamburg, 1968.
[54] CHELINI J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1968.
[55] DELACROIX S., *Histoire universelle des missions catholiques*, t. I: *Les missions des origines au XVIe siècle*, Paris, Monaco, 1956

[56] DUMIÈGE G., *Histoire des conciles oecuméniques,* t. VI: *Latran I, II, III et Latran IV,* de R. Foreville, Paris, 1965.

[57] FINK K. A., *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter,* München, 1981.

[58] FLICHE A., MARTIN V., *Histoire de l'Eglise,* t. VI: *L'époque carolingienne,* de AMANN E., Paris, 1947; t. VII: *L'Eglise au pouvoir des laïcs (888-1057),* de AMANN E. și DUMAS A., Paris, 1948; t. VIII: *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1123),* de FLICHE A., Paris, 1946; t. IX: *Du premier concile de Latran à l'avènement d'Innocent III,* de FLICHE A., FOREVILLE R., ROUSSET J., 2 vol., Paris, 1948-1953; t. XII: *Les institutions de la chrétienté médiévale,* de LE BRAS G., 2 vol., Paris, 1959-1964; t. XIV: *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle,* de FOREST A., VAN STEENBERGHEN F., GANDILLAC M. DE, Paris, 1951.

[59] HALLER J., *Das Papsttum , Idee und Wirklichkeit,* 5 vol., Urach-Stuttgart, 1950-1953. Reeditare, Hamburg, 1965.

[60] HERGEMÖLLER B. U., *Die Geschichte des Papstnamen,* Münster, 1980.

[61] HEFELE C. J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux,* traducere franceză, de Leclercq H., 8 t., Paris, 1907-1938.

[62] JEDIN H., *Handbuch der Kirchengeschichte, Die Mittelalterliche Kirche,* t. III, 1: *Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform (700-1124),* de KEMPF F., BECK H. G., EWIG A., JUNGMANN J. A., Freiburg, Basel, Viena, 1966.

[63] MACCARRONE M., *Vicarius Christi. Storia del titolo papale,* Roma, 1952.

[63 *bis*] MACCARRONE M., *Romana Ecclesia, Cathedra Petri,* 2 vol., Roma, 1991.

[63 *ter*] MAYEUR J.-M., PIÉTRI CH. et L., VAUCHEZ A., VENARD M., *Histoire du christianisme,* t. V: *Apogée de la papauté et expansion de la chretienté (1054-1274),* Paris, 1993.

[64] TIERNEY B., *Origins of papal Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages,* Leiden, 1972.

[65] ULLMAN W., *The Growth of Papal Government in the Middle Ages,* Londra, 1955.

[66] ULLMAN W., *The Papacy and political Ideas in the Middle Ages*, Londra, 1976.
[66 *bis*] ZIMMERMANN H., *Das Papsttum im Mittelalter. Eine Papstgeschichte im Spiegel der Historiographie*, Stuttgart, 1981.

B) Istoria Bisericii pe țări

[67] BARLOW F., *The english Church (1000-1066). A history of the later Anglo-Saxon Church,*, Londra, New York, ediția a doua, 1979.
[68] BARLOW F., *The english Church (1066-1154). A history of the Anglo-Norman Church*, Londra, New York, 1979.
[69] BAUERREISS R., *Kirchengeschichte Bayerns*, 2 vol., Saint-Ottilien, 1950.
[70] BIZER E., *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. I, Frankfurt, 1970.
[71] BURLEIGH J. H. S., *A Church history of Scotland*, Oxford, 1960.
[72] CLEMOES P. ȘI COLAB., *Anglo-Saxon England*, t. I, Cambridge, 1972 și urm.
[73] DELIUS W., *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, München, Basel, 1954.
[74] FEIGE P., *Die Anfänge des portugiesischen Königtum und seines Landes-Kirche*, Münster, 1978.
[74 *bis*] FERNANDEZ CONDE J. (ed.), *Historia de la Iglesia en España de los siglos VIII al XIV*, Madrid, 1982.
[75] GARCIA VILLADA Z., *Historia Ecclesiastica de España*, 5 vol., Madrid, 1929-1936 (se încheie în 1085).
[76] GUSTAFSON G., *Svensk Kirke historia*, Stockholm, 1963.
[77] HAUCK A., *Kirchengeschichte Deutschlands*, 6 vol., ediția a șasea, Berlin, Leipzig, 1952.
[78] KENNEY J. F., *Sources of the early history of Ireland*, t. I,: *Ecclesiastical Sources*, New York, 1929; ediția a doua revăzută de L. Bieler, New York, 1966.
[78 *bis*] KŁOCZOWSKI J. (ed.), *Histoire religieuse de la Pologne*, Paris, 1987.
[79] KOCH H., KORNERUP B., *Den danske Kirkes historie*, t. I, Copenhaga, 1950.

[80] LATREILLE A., DELARUELLE E., PALANQUE J. R., *Histoire du catholicisme en France*, t. I și II, Paris, 1960.
[81] LINEHAN P., *The Spanish Church and the Papacy in the thirteenth century*, Cambridge, 1971 (utilă începând din 1085).
[82] MOORMAN J., *A History of the Church of England*, Londra, 1963.
[83] MOREAU E DE., *Histoire de l'Eglise en Belgique*, 5 vol., ediția a doua, Bruxelles, 1949-1952.
[84] ORLANDIS J., *La Iglesia en la España visigotica y medieval*, Pamplona, 1976.
[84 *bis*] ORTENBERG V., *The english Church and the Continent in the tenth and eleventh Centuries*, Oxford, 1992.
[85] PENCO G., *Storia della Chiesa in Italia*, t. I: *Dalle origini al concilio di Trento*, Milano, 1977.
[86] SCHLESINGER W., *Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter*, t. I: *Von den Anfängenkirchlicher Verkündigung bis zum Ende des Investiturstreites*, t. II: *Das Zeitalter der deutschen Ostsiedlung (1100-1300)*, Köln, Graz, 1962-1979.
[87] SCHWEGLER TH., *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz*, Stans, 1945.
[88] TOMEK E., *Kirchengeschichte Oesterreichs*, 2 vol., Innsbruck, Viena, München, 1935-1948.

C) Istoria monastică

[89] BERLIÈRE U., *L'ordre monastique des origines au XIIe siècle*, ediția a doua, Paris, 1921.
[90] CLÉMENT J.-M., *Lexique des anciennes règles monastiques occidentales*, 2 vol., Steenbrugge, Haga, 1978.
[91] COCHERIL M., *Etudes sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, Paris, 1966.
[92] CONSTABLE G., *Monastic Tithes from their origins to the twelfth century*, Cambridge, 1964.
[93] COUSIN P., *Précis d'histoire monastique*, Paris, 1956.
[94] GAUSSIN P. R., *L'Europe des Ordres et des Congrégations, des Bénédictins aux Mendiants (VIe - XVIe siècle)*, Saint-Etienne, 1984.
[95] HOURLIER J., *Le chapitre général jusqu'au*

moment du Grand Schisme, origine, développement, Paris, 1936.

[96] KNOWLES D., *Christian Monasticism,* New York, 1969.

[97] KNOWLES D., *The monastic Order in England (940-1216),* ediția a doua, Cambridge, 1949.

[98] LAUGHLIN T. P. MC., *Le très ancien droit monastique de l'Occident,* Paris, 1935.

[98 *bis*] LAWRENCE C. H., *Medieval Monasticism. Forms of religious Life in western Europe in the Middle Ages,* New York, 1984.

[99] LE BRAS G.(sub conducerea lui), *Les Ordres religieux,* 2 vol., Paris, 1979-1980.

[100] LINAGE CONDE A., *El Monacato en España e Hispanoamerica,* Salamanca, 1977.

[101] LINAGE CONDE A., *Les origines del Monacato benedictino en la Peninsula Iberica,* 3 vol., Leon, 1973.

[102] MASOLIVER A., *Historia del monaquisme cristia,* 3 vol., Monserrat, 1978-1981.

[102 *bis*] MILIS L., *Angelic Monks and Earthly Men. Monasticism and its meaning to medieval Society,* Bury St. Edmunds, 1992.

[103] *Monachesimo (il) nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale, settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo,* Spoleto, 1957.

[103 *bis*] *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux,* Saint-Etienne, 1991.

[104] PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia dalle origine alla fine del Medioevo,* Milano, 1983.

[104 *bis*] PENCO G., *Medio Evo monastico,* Roma, 1988.

[105] PEREZ DE URBEL J., *Los monjes españoles en la edad media.* 2 vol., Madrid, 1933-1934.

[106] SALMON P., *L'abbé dans la tradition monastique,* Paris, 1962.

[107] SCHMITZ PH., *Histoire de l'Ordre de saint Benoît,* 7 vol., Maredsous, 1942-1956.

[108] *Théologie de la vie monastique,* Paris, 1961.

[109] VOGÜÉ A DE., *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît,* Paris, 1961.

[110] VOGÜÉ A DE., *La Règle de saint Benoît,* t. VII: *Commentaire doctrinal et spirituel,* Paris, 1977.

[111] CALASSO F., *I glossatori e la teoria della sovranità*, ediția a treia, Milano, 1957.
[112] CALASSO F., *Medio Evo del Diritto*, I: *Le fonti*, Milano, 1954.
[113] *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965.
[114] FOURNIER P., LE BRAS G.. *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses décrétales jusqu'au décret de Gratien*, 2 vol., Paris, 1931-1932. Reeditare, Aalen, 1972.
[115] FEINE H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte, Die Katholische Kirche*, Köln, Graz, 1972.
[116] GARCIA Y GARCIA A., *Historia del derecho canonico*, t. I: *El primer milenio*, Salamanca, 1967.
[116 *bis*] GAUDEMENT J., *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris, 1985.
[116 *ter*] GAUDEMENT J., *Droit de l'Eglise et vie sociale au Moyen Age*, Londra, 1989. (Reeditare).
[117] LE BRAS G., *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, t. *VII*: *L'âge classique (1140-1378), sources et théorie du droit*, de Le Bras G., Lefebvre Ch., Rambaud J., Paris, 1965.
Le istituzioni eccleziastiche della Societas christiana der secoli XI-XII, 2 vol., Milano, 1974.
[118] *Le istituzioni ecclesiastiche della societas christiana dei secoli XI-XII; Diocesi, pievi e parrochie*, Milano 1977,
Le istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215), Milano, 1980.
[119] LOT F., FAWTIER R., *Histoire des institutions françaises au Moyen Age*, t. III: *Institutions ecclésiastiques*, de LEMARIGNIER J.-F., GAUDEMET J., MOLLAT G., Paris, 1962.
[120] MITTEIS H., *Der Staat des hohen Mittelalters*. ediția a noua, Viena, Köln, 1974.
[121] PLÖCHL W. M., *Geschichte des Kirchenrechts*, 5 vol., Viena, München, 1953-1969.
[122] STÜTZ U., *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens*, ediția a doua, Aalen, 1961.
[123] ULLMANN W., *Law and Politics in the Middle Ages. An introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, Cambridge, 1973.
[124] ULLMANN W., *Principles of Government and Politics in the Middle Age*. Londra, 1961.

[125] ULLMANN W., *The Church and the Law in the earlier Middle Age*, Londra, 1975.
[125 *bis*] VIOLANTE G., *Richerche sulle instituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel medio Evo*, Palermo, 1986.

E) Istoria cultului și a pietățiii

[125 *ter*] BÉRIOU N., BERLIOZ D., LONGÈRE J., *Prier au Moyen Age Pratiques et expériences (Ve-XVe)*, Turnhout, 1991.
[126] BERLIÈRE U., *L'ascèse béné dictine des origines à la fin du XIIe siècle*, Paris, Maredsous, 1927.
[127] BROWN P., *The Cult of the Saints: its Rise and function in Latin Christianity. New York, 1981.*
[127 *bis*] BROWN P., *Society and the Holy on late Antiquity*, New York, 1982, traducere franceză: *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985.
[128] CATTANEO E., *Il culto cristiano in Occidente, note storiche*, Roma, 1978
[129] CONTI F. M., *Devotio e viri devoti in Italia da Diocleziano ai Carolingi*, Padova, 1971.
[130] DELEHAYE H., *Les légendes hagiographiques*, ediția a patra, Bruxelles, 1955.
[131] DELUMEAU J., *Histoire vécue du peuple chrétien*, t. I, Toulouse, 1979.
[131 *bis*] DUBOIS J., LEMAÎTRE J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1993.
[131 *ter*] *Fonctions (Les) des saints dans le monde occidental, IIIe-XIIIe*, Roma, 1991.
[132] HAIMERL F. X., *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetsbuchliteratur Süddeutschlands*, München, 1952.
[132 *bis*] HEAD T., *Hagiography and Cult of Saints. The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990.
[133] JUNGMANN J. A., *Missarum Sollemnia, eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 vol., ediția a doua, Viena, 1949, traducere franceză, 3 vol., Paris, 1956.
[134] JUNGMANN J. A., *The early Liturgy to the time of Gregory the Great*, Notre Dame (Ind.), 1959, traducere franceză: *La liturgie des premiers siècles*, Paris, 1962.

[135] LECLERCQ J., VANDENBROUCKE F., BOUYER L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. II: *La spiritualité du Moyen Age*, Paris, 1961.
[136] MORGHEN R., *Tradizione religiosa nella civiltà dell'Occidente cristiano*, Roma, 1980.
[137] ORSELLI A. M., *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura latina cristiana*, Bologna, 1965.
[137 *bis*] *Settimane di studio del centro italiano di studi sull' alto Medioevo*, t. XXXIV: *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale*, 2 vol., Spoleto, 1987; t. XXXVI: *Santi e demoni nella'alto Medioevo occi dentale*, Spoleto, 1989.
[138] VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen Age occidental*, Paris, 1975.
[139] VERNET F., *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929.
[140] VOGEL C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrêtien au Moyen Age*, Spoleto.
[141] WILMART A., *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, Paris, 1932.

F) Istoria culturii creştine şi a doctrinelor

[142] BERGER S., *La Bible française au Moyen Age, étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrite en langue d'Oïl*, Paris, 1884. Reeditare, Geneva, 1967.
[143] BERGER S., *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1893. Reeditare, New York, fără dată.
[144] BEZZOLA R., *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, 5 vol., Paris, 1944-1966.
[145] BISCHOFF B., *Mittelalterliche Studien, Ausgewählte Aufsätze zu Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 2 vol., Stuttgart, 1966-1967.
[145 *bis*] BISCHOFF B., *Paléographie de l'Antiquité romaine et du Moyen Age occidental*, Paris, 1985.
[146] BRUNHOELZEL F., *Geschichte der lateinischen literatur des Mittelalters*, t. I, München, 1975.
[147] BRUYNE E. DE., *Etudes d'esthétique médiévale*, 3 vol., Bruges, 1946. Reeditare, Geneva, 1965.
[148] CURTIUS E. R., *Europäische Literatur und lateiniches Mittelalter*, ediţia a opta,Berna, München, 1973, traducere franceză:

La littérature et le Moyen Age latin, Paris, 1956.
[148 *bis*] DAHAN G., *Les intellectuels chrétiens et les juifts au Moyen Age*, Paris, 1990.
[149] DIAZ Y DIAZ M. C., *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, 1976.
[150] FISCHER B., *Die Alkuin Bibel*, Freiburg, 1957.
[150 *bis*] GANZ P., (ed.), *The Role of the Book in medieval Culture*, Turnhout, 1986.
[151] GHELLINCK J. DE., *Littérature latine au Moyen Age*, t. I: *Depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingiene;* t. II: *De la renaissance carolingienne à saint Anselme*, Paris, 1939.
[152] GHELLINCK J. DE., *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, ediția întâi, 2 vol., 1946, ediția a doua, 1 vol., Bruges, Bruxelles, Paris, 1954. Reeditare, Geneva, fără dată.
[153] GILSON E., *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, ediția a doua, Paris, 1947.
[153 *bis*] GLENISSON J., (ed.), *Le livre au Moyen Age*, Paris, 1988.
[154] KER N. R., *Medieval Libraries of Great Britain*, Londra, 1964.
[155] KOCH J., *Artes liberales, von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden, Köln, 1959.
[156] LAITSNER M., *The intellectual heritage of early Middle Age*, Ithaca, 1957.
[157] LANDGRAF A. M., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg, 1948, traducere franceză: *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scholastique naissante*, de LANDRY A.-M., GEIGER L. B., Montréal, Paris, 1973.
[158] LECLERCQ J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, ediția a doua sub titlul: *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age*, Paris, 1963.
[159] LESNE E., *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. IV: *Les livres, scriptoria et bibliothèques du commencement du VIIIe à la fin du XIe siècle*, Lille, 1938. Reeditare, New York, 1964; t. V: *Les écoles de la fin du VIIIe siècle*, Lille, 1940.
[160] LUBAC H. DE., *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, ediția a doua, Paris, 1949.

[161] LUBAC H. DE., *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Ecriture,* 4 vol., Paris, 1959-1964.
[161 *bis*] LUISELLI B., *Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico,* Roma, 1992.
[162] MANITIUS M., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* 3 vol., München, 1911-1931.
[163] MOHRRMANN C., *Etude sur le latin des chrétiens,* 4 vol., Roma, 1961-1977.
[163 *bis*] MUNK OLSEN B., *I classici nel canone scolastico altomedievale,* Spoleto, 1991.
[164] NORBERG D., *Manuel pratique de latin médiéval,* Paris, 1968.
[165] QUENTIN H., *Les martyrologes historiques du Moyen Age,* ediția a doua, Paris, 1908.
[166] RICHÉ P., *Ecoles et enseignement dans le haut Moyen Age,* Paris, 1979.
[167] RICHÉ P., *Education et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècles),* Paris, 1962.
[168] RICHÉ P., *Instruction et vie religieuse dans le haut Moyen Age,* Londra, 1981.
[169] RICHÉ P., LOBRICHON G., *Le Moyen Age et la Bible,* Paris, 1984.
[170] *Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo,* t. X: *La Bibbia nell'alto Medioevo,* Spoleto, 1963; t. XI: *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto medioevo,* Spoleto, 1964; t. XIX: *La scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioevo,* 2 vol., Spoleto, 1972; t. XXII: *La cultura antica nell'occidente latino dal VII all XI secolo,* 2 vol., Spoleto, 1975; t. XXIII: *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo,* 2 vol., Spoleto, 1976.
[171] SMALLEY B., *The Study of the Bible in the Middle Age,* ediția a doua, Oxford, 1952.
[172] SPICQ C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age,* Paris, 1944.
[173] STEINEN W. VON DEN, *Menschen im Mittelalter,* Berna, München, 1967.
[174] VIDIER A., *L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de saint Benoît,* Paris, 1965.
[174 *bis*] *Vocabulaire du livre et de l'écriture au Moyen Age,* Turnhout, 1989.
[174 *ter*] WAGNER D. L. (ed.), *The seven liberal Arts in the Middle Ages,* Bloomington, 1986.

[175] WELTER J. TH., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age,* Paris, Toulouse, 1927.

G) Biserică și societate

Nu există studiu istoric referitor la perioada dintre secolul al IX-lea și secolul al XII-lea care, într-un fel sau altul, să nu privească Biserica. Fie că este vorba de relatarea evenimentelor politice sau de monografii regionale, întâlnim la fiecare pagină clerici și călugări. Prin urmare, există totdeauna ceva de aflat în aceste lucrări. În plus, dezbaterile privind societatea ne permit precizarea modului de inserare a Bisericii în sistemul feudal. Nu reluăm aici decât elementele cele mai semnificative ale bibliografiei ce privește aceste probleme.

[176] ABADAL Y DE VINYALS R. D'., *Els primers comtes catalans,* Barcelona, 1958.
[177] APPELT H., *Die Kaiseridee Friedrich Brabarossas,* Viena, 1967.
[177 *bis*] ARNALDI G., *Le origini dello Stato della Chiesa,* Torino, 1987.
[178] BÄRMANN J., *Die Städtegründungen Heinrichs des Löwens und die Stadtverfassung des 12. Jahrhunderts,* Köln, Graz, 1961.
[179] BLOCH M., *La société féodale,* 2 vol., Paris, 1939.
[180] BRÜHL C. R., *FODRUM., Gistum und Servitium Regis, Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königstums im Frankenreich.*
[181] BONNASSIE P., *La Catalogne du milieu du Xe siècle à la fin du XIe siècle; croissance et mutations d'une société,* Toulouse, 1975.
[182] BUR M., *La formation du comté de Champagne (950-1050),* Nancy, 1977.
[183] CHAUME M., *Les origines du duché de Bourgogne,* Dijon, 1925-1931.
[183 *bis*] *Cristianità (la) dei secoli XI e XII in Occidente, coscienza e strutture di una società,* Milano, 1983.
[184] DAVID P., *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle,* Paris, 1947.
[185] DEVAILLY G., *Le Berry du Xe au milieu du XIIIe siècle,*

étude politique, religieuse, sociale et économique, Paris, 1973.
[186] DHONDT J., *Etude sur la naissance des principautés territoriales*, Gand, 1948.
[187] DUBY G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.
[188] DUBY G., *La société aux XIe aux XIIe siècles dans la région maconnaise*, Paris, 1953.
[188 *bis*] *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid, 1986.
[189] FICHTENAU H., *Von der Mark zum Herzogtum*, ediția a doua, München, 1965.
[190] GERNER H., *Lyon im frühmittelalter: studien zur Geschichte der Stadt, des Erzbistums und der Grafschaft im 9 und 10. Jahrhundert*, Köln, 1968.
[191] GUILLOT O., *Le comte d'Anjou et son entourage au XIe siècle*, Paris, 1972.
[192] HAVERKAMP A., *Heerschaftsformen der Frühstaufer in Reichsitalien*, 2 vol., Stuttgart, 1970-1971.
[193] HLAWITSCHKA E., *Franken, Alemanen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962)*, Freiburg, 1960.
[194] JOHRENDT J., *„Milites" und „Militia" im 11. Jahrhundert. Untersuchungen zur frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland*, Nürenberg, 1971.
[194 *bis*] LAURENÇON-ROSAZ CH., *L'Auvergne et ses marges du VIIIe au XIe siècle. La fin du monde antique*, Le Puy, 1987.
[195] LEICHT P. S., *Storia del diritto italiano. Il diritto publico*, Milano, 1950.
[196] LEMARIGNIER J.-F., *La France médiévale, institutions et société*, Paris, 1970.
[197] LEMARIGNIER J.-F., *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens (987-1108)*, Paris, 1965.
[198] LOT F., *Fidèles ou vassaux? Essai sur la nature juridique du lien qui unissait les grands vassaux à la royauté depuis la milieu du IXe jusqu'à la fin du XIIe siècle*, Paris, 1904.
[198 *bis*] LOUD G. A., *Church and society in the Norman Principality of Capua*, Oxford, 1985.
[198 *ter*] LUSSE J., *Naissance d'une cité. Laon du Ve au Xe siècle*, Nancy, 1992.

[199] MAGNOU-NORTIER E., *La société laïque et l'Eglise dans la province ecclésiastique de Narbonne de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe siècle,* Toulouse, 1974.
[200] MOR C. G., *L'età feudale,* Milano, 1972.
[200 *bis*] MOSTAERT M., *The political Theology of Abbo of Fleury. A Study of the Ideas about Society and Law of the tenth Century monastic reform Movement,* Hilversum, 1987.
[200 *ter*] PARAVICINI W., WERNER K. F., *Histoire comparée de l'administration, IVe-XVIIIe,* München, 1980.
[201] PARISSE M., *Noblesse et chevalerie en Lorraine médiévale,* Nancy, 1982.
[202] PERRIN CH.-E., *Recherches sur la seigneurie rurale en Lorraine d'après les plus anciens censiers,* Paris, 1935.
[203] PLATELLE H., *La justice seigneuriale de l'abbaye de Saint-Amand,* Paris-Louvain, 1965.
[204] PLATELLE H., *Le temporel de l'abbaye de Saint-Amand des origines à 1344,* Paris, 1962.
[205] POLY J.-P., *La Provence et la société féodale, 879-1166,* Paris, 1976.
[206] POLY J.-P., BOURNAZEL E., *La mutation féodale,* Paris, 1980.
[207] RICHARDSON H. G., SAYLES G., *The governance of mediaeval England from the Conquest to Magna Carta,* Edinburgh, 1964.
[208] SANCHEZ ALBORNOS CL., *Origines de la nación española. Estudios criticos sobre el reino de Asturias,* 3 vol., Oviedo, 1972-1975.
[209] SCHRAMM P. E., *Der König von Frankreich,* Darmstadt, 1960.
[209 *bis*] SOUTHERN R. W., *Western Society and the Church in the Middle Ages,* Harmondsworth, 1970, traducere franceză: *L'Eglise et la société dans l'Occident médiéval,* Paris, 1987.
[209 *ter*] TAVIANI H., La principauté lombarde de Salerne, IXe-XIe siècle, 2 vol., Roma, 1991.
[210] TOUBERT P., *Les structures du Latium médiéval.* Paris, Roma, 1973.
[211] VINOGRADOFF P., *English society in the eleven century,* Oxford, 1908.
[212] VIOLANTE C., *La società milanese nell'età precomunale,* ediția a doua, Bari, 1974.

[212 *bis*] WALLACE-HADRILL J. M., *The barbarian West, 400-1000*, Oxford, 1985.

III - RENAȘTEREA RELIGIOASĂ ȘI CULTURALĂ CAROLINGIANĂ

A) Puterea și Biserica

[213]. ANTON H., *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968.
[214] ARQUILLIÈRE H. X., *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques au Moyen Age*, ediția a doua, Paris, 1956.
[214 *bis*] ATSMA H., *La Neustrie. Les pays du nord de la Loire de 650 à 850*, 2 vol., München, 1987.
[215] BERGES W., *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938.
[215 *bis*] CARDOT F., *L'espace et le pouvoir. Etude sur l'Austrasie mérovingienne*, Paris, 1987.
[216] DUCHESNE L., *Les premiers temps de l'Etat pontifical*, ediția a treia, Paris, 1911.
[217] EICHMANN E., *Die Kaiserkrönung im Abendland*, 2 vol., Würzburg, 1942.
[218] ERDMANN C., *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Berlin, 1951.
[219] FICHTENAU H., *Das karolingische Imperium*, Zürich, 1949, traducere franceză: *L'Empire carolingien*, Paris, 1958.
[220] FISCHER J., *Königtum Adel und Kirche im Königreich Italien (774-875)*, Bonn, 1965.
[221] FOLZ R., *Le couronnement impérial de Charlemagne*, Paris, 1964.
[222] GANSHOF F. L., *The carolingians and the frankish monarchy*, Ithaca (NY), 1971.
[223] KANTOROWICZ E. H., *Laudes Regiae, a study in liturgical accalamtions and medieval ruler worship*, Berkeley, Los Angeles, 1946.
[224] KARL DES GROSSE, *Lebenswerk und Nachleben*, 5 vol., Düsseldorf, 1965-1968.
[224 *bis*] *Langres et ses évêques, VIIIe-XIe siècles. Aux origines d'une seigneurie ecclesiastique*, Langres, 1986.

[225] LEO P. DE., *Ricerchi sui falsi medioevali*, I: *Il constitutum Constantini compilazione agiografica del secolo VIII. Note e documenti per una nuova lettura*, Reggio di Calabria, 1974.

[226] MOHR W., *Die karolingische Reichidee*, Münster, 1962.

[227] MOHR W., *Studien zur Charakteristik des karolingischen Königtums im 8. Jahrhundert*, Sarrelouis, 1955.

[228] REVIRON J., *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son „De institutione regia"*, Paris, 1930.

[228 *bis*] ROUCHE M., *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes (418-781)*, Paris, 1979.

[229] SCHRAMM P. E., *Herrschaftzeichen und Staatssymbolik*, 3 vol., Stuttgart, 1954-1956.

[230] *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. I: *Problemi dellà civiltà carolingia*, Spoleto, 1954; t. II: *Problemi communi dell'Europa post carolingia*, Spoleto, 1955; t. XXVII: *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia, un'equazione da verificare*, Spoleto, 1981.

[231] STENGEL E., *Abhandlungen und untersuchungen zur Geschichte des Kaisergedankens im Mittelalters*, Köln, Graz, 1965.

[231 *bis*] *Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter*, Bonn, 1981.

[232] ULLMANN W., *The carolingian Renaissance and the idea of Kingship*, Londra, 1969.

[233] WALLACE HADRILL J. M., *Early germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, 1971.

[234] WEINRICH L., *Wala, Graf, Mönch und Rebell, Biographie eines Karolingers*, Lübeck, Hamburg, 1963.

[235] ZUMTHOR P., *Charles le Chauve*, Paris, 1957.

B) Reforma Bisericii

[236] BOSHOF W., *Erzbischof Agobard von Lyon, Leben und Werk*, Köln, Viena, 1969.

[236 *bis*] CHELINI J., *L'aube du Moyen Age. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne*, Paris, 1991.

[237] CLERCQ C. DE, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, t. I: *Etudes sur les actes des conciles et les capitulaires, les status diocésains et les règles monastiques (511-814)*; t. II: *De Louis de Pieux à la fin du IXe siècle*, Paris, Louvain, 1936-1958.
[238] DEVISSE J., *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, 3 vol., Geneva, 1975.
[239] ELLARD G., *Master Alcuin liturgist, a partner of our piety*, Chicago, 1956.
[240] FLECKENSTEIN J., *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, 2 vol., Stuttgart, 1959-1966.
[241] GAUTHIER N., *L'évangelisation des pays de la Moselle*, Paris, 1980.
[242] GOFFART W., *The Le Mans forgeries. A chapter from the history of Church property in the ninth century*, Cambridge (Nass.), 1966.
[243] HEITZ C., *L'architecture religieuse carolingienne*, Paris, 1980.
[244] HEITZ C., *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963.
[245] IMBART DE LA TOUR P., *Les élections épiscopales de l'Eglise de France du IXe au XIIe siècle*, Paris, 1891.
[246] IMBART DE LA TOUR P., *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle*, Paris, 1900. Reeditare, Paris, 1979.
[247] KITTERICK R. MC., *The frankish Church and the carolingian reform (789-895)*, Londra, 1977.
[248] *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IVe-VIIe siècles)*, Actes du Colloque de Nanterre, *RHEF*, n° 168, Paris, 1975.
[249] LAPÔTRE A., *Etudes sur la papauté au IXe siècle*, 2 vol., Torino, 1978 (reeditarea diferitelor lucrări ale acestui autor).
[250] LESNE E., *La hiérarchie épiscopale, provinces, métropolitains, primats en Gaule et en Germanie depuis la réforme de saint Boniface jusqu'à la mort d'Hincmar (782-882)*, Lille, 1945.
[251] LESNE E., *L'origine des menses dans le temporel des églises et des monastères de France au IXe siècle*, Lille, 1910.
[251 *bis*] MACCARRONE M., *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio*, Cetatea Vaticanului, 1991.
[252] MOHR W., *Frankische Kirche und Papsttum zwischen Karlmann und Pippin*, Saarbrücken, 1966.

[253] MORDEK H., *Kirchenrecht und Reform in Frankenreich*, Berlin, 1975.
[254] RICHÉ P., *La vie quotidienne dans l'Empire carolingien*, Paris, 1973.
[255] *Saint Chrodegang*, communications presentées au colloque tenu à Metz à l'occasion du XIIe centenaire de sa mort, Metz, 1967.
[256] SANKT BONIFACIUS, *Gedenkgabe zum 1200 todestage*, Fulda, 1954.
[257] SCHEIBELREITER G., *Der Bischof in merowingischer Zeit*, Köln, 1983.
[258] SCHIEFFER TH., *Winfrid-Binifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg-am-Brisgau, 1954. Reeditare, Darmstadt, 1972.
[259] SCHIEFFER TH., *Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jahrhunderts*, Mainz, 1950.
[260] SCHNEIDER G., *Erzbischof Fulco von Reims (883-900), und das Frankenreich*, München, 1973.
[261] SENN F., *L'institution des avoueries ecclésiastiques en France*, Paris, 1903.
[262] *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. VII: *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto, 1960; t. XIV: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Spoleto, 1967.
[263] STACHNIK R., *Die Bildung des Weltklerus im Frankreich von Karl Martell bis auf Ludwig den Frommen*, Paderborn, 1926.
[264] STUTZ E., *Die Eigenkirche als Element des Mittelalterlich germanischen Kirchenrechts*, Berlin, 1985. Reeditare, Darmstadt, 1955.
[265] VOGEL C., *La réforme cultuelle sous Pépin le Bref et sous Charlemagne*, Graz, 1965.

C) Monahismul carolingian

[266] AUGENENDT A., *Monachi peregrini. Studien zur Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, München, 1972.
[267] BOSCH J. VAN DEN, *Capa, basilica, monasterium*, Nijmegen, 1959.
[268] BORST A., *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Grundungszeit des Klosters Reichenau*, Sigmaringen, 1974.

[269] *Corbie, abbaye royale,* Lille, 1963.
[269 *bis*] DIERKENS A., *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe-IXe siècles),* München, 1985.
[270] FERRARI G., *Early roman monasteries. Notes for the history of the monasteries and convent at Roma from the V throught the X century,* Cetatea Vaticanului, 1957.
[271] FELTEN J., *Äbte und Laïenabte im Frankreich,* Stuttgart, 1980.
[272] *Fritzlar im Mittelalter. Festschrift zur 1250 Jahr-Feier,* Fritzlar, 1974.
[272 *bis*] HEUCLIN J., *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du Ve au XIe,* Lille, 1988.
[273] KNOPP F., și colab., *Die Reichsabtei Lorsch. Festschrift zum Gedenken en ihre Stiftung 764,* Darmstadt, 1973.
[274] KOSCHEK J., *Klosterreform des Ludwig des Frommen,* Greiswald, 1908.
[274 *bis*] KOTTJE R., MAURER H., *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert,* Sigmaringen, 1989.
[275] *Mélanges colombaniens,* Luxeuil, Paris, 1931.
[276] NARBERHAUS J., *Benedikt von Aniane, Werk und Persönlichkeit,* Münster, 1930.
[277] PRINZ F., *Askese und Kultur, vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas,* München, 1980.
[278] PRINZ F., *Fruhes Mönchtum in Frankenreich,* München, Viena, 1965.
[279] *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo,* t. IV: *Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale,* Spoleto, 1957.
[280] SPRANDEL R., *Das Kloser St Gallen in der Verfassung des karolingischen Reiches,* Freiburg-am-Brisgau, 1958.
[280 *bis*] ȘTOCLET A., *Autour de Fulraud de Saint-Denis,* Geneva, 1993.
[281] VOIGT K., *Die karolingische Klosterpolitik und der Nidergang des westfränkischen Königtums. Leinäbte und Klosterinhaber,* Stuttgart, 1917.
[282] WINANDY J., *Ambroise Autpert, moine et théologien,* Paris, 1953.

[283] WISPLINGHOFF E., *Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei St Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1150*, Mainz, 1970.
[284] WOLLASCH J., *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, München, 1975.

D) Viața intelectuală

[285] ABADAL R. D'., *La batalla del adopcianismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1959.
[286] BEYERLE K., *Die Kultur der Abtei Reichenau*, 2 vol., München, 1924-1925.
[287] BISCHOFF B., *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, t. I: *Die bayerische Diözeser*, Wiesbaden, 1960.
[288] BOUHOT J.-P., *Ratramme de Corbie. Histoire littéraire et controverse doctrinale*, Paris, 1976.
[289] CABANIS A., *Amalarius of Metz*, Amsterdam, 1954.
[290] CAPPUYNS M., *Jean Scot Erigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain, 1933.
[291] CONTRENI J. J., *The cathedral School of Laon from 850-930: its manuscripts and Masters*, München, 1978.
[291 *bis*] CONTRENI J. J., *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, Londra, 1992. (Reeditare.)
[292] *Convegno del Centro italiano di studi sulla spiritualità medievale*, t. XVIII: *Culto christiano, politica imperiale carolingia*, Todi, 1979.
[292 *bis*] *Ecole (L') carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remi, 830-908*, Paris, 1991.
[293] EDELSTEIN W., *Eruditio und Sapientia, Weltbild und Erziehung in der Karolinerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen*, Freiburg-am-Brisgau, 1965.
[293 *bis*] ESPOSITO M., *Irish Books and Learning in medieval Europe*, Londra, 1990. (Reeditare.)
[293 *ter*] *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, Todi, 1989.
[293 *quater*] *Haut Moyen Age, culture, éducation et société. Etudes offertes à Pierre Riché*, Paris, 1990.
[294] HOLTZ L., *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*, Paris, 1981.

[295] *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, Actes du Colloque de Laon,* Paris, 1977.
[296] JOLIVET J., *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne,* Paris, 1958.
[297] KLEINCLAUSZ A., *Alcuin,* Paris, 1948.
[298] KLEINCLAUSZ A., *Eginhard,* Paris, 1942.
[299] KOTTJE R., ZIMMERMANN H., *Hrabanus Maurus, Lehrer, Abt und Bischof,* Wiesbaden, 1982.
[300] LAISTNER M. L. W., *Thought and letters in Western Europe,* Londra, Ithaca, 1947.
[300 *bis*] MC KITTERICK R., *The Carolingians and the written word,* Cambridge, 1989.
[300 *ter*] MC KITTERICK R., *Carolingian culture: Emulation and Innovation,* Cambridge, 1993.
[301] MÄHL S., *Quadriga virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgeschichte der Karolingerzeit,* Köln, Viena, 1969.
[302] MARENBON J., *From the circle of Alcuin to the school of Auxerre. Logic, theology and philosophy in the early Middle Ages,* Londra, Cambridge, 1981.
[303] MAURER H., și colab., *Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters,* Sigmaringen, 1974.
[304] *Los monjes y los estudios,* IV semana de estudios monasticos, Poblet, 1963.
[305] PATZELT E., *Die karolinische Renaissance,* Viena, 1924. Reeditare, Graz, 1965.
[305 *bis*] RICHÉ P., *Instruction et vie religieuse dans le haut Moyen Age,* Londra, 1981. (Reeditare.)
[306] VIELHABER K., *Gottschalk der Sachse,* Bonn, 1956.
[307] WALLACH L., *Alcuin and Charlemagne. Studies in carolingian history and Literature,* Ithaca, 1959.
[308] WALLACH L., *Diplomatic studies in latin and greek documents from the carolingian age,* Ithaca, 1977.

IV - RESTAURAREA BISERICII

A) Biserica și puterile

[308 *bis*] BARTH E., *Des Herzog in Lotharingien im 10. Jahrhundert,* Sigmaringen, 1990.
[309] BLOCH M., *Les rois thaumaturges,* ediția a doua, Paris, 1961.

[310] BOSL K., *Frühformen der Gesellschahft im Mittelalterlichen Europa*, München, Viena, 1964.
[311] BOUMANN C., *Sacring and crowning. The development of the latin ritual for the anointing of kings and the coronation of a emperor before eleven century*, Gröningen, Djakarta, 1957.
[312] DAVID M., *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XIVe siècle*, Paris, 1954.
[313] DAVID M., *Le serment du sacre du IXe au XVe siècle, contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté*, Strasbourg, 1951.
[314] FASOLI G., *I re d'Italia*, Florența, 1949.
[315] FOLZ R., *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval*, Paris, 1950.
[316] FOLZ R., *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, Paris, 1953.
[317] *Gesellschaft und Herrschaft*, Festgabe für K. Bosl, München, 1969.
[318] HOFFMANN E., *Die heilingen Könige bei den Angelsachsen und den Skandinavischen Völkern*, Neumünster, 1975.
[319] HOLTZMANN R., *Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (900-1024)*, München, 1941.
[320] KANTOROWICZ E. H., *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton, 1957.
[321] KIENAST W., *Untertaneneid und Treuvorbehalt in England und Frankreich*, Weimar, 1952.
[322] LESUEUR F., *Thibaud le Tricheur, comte de Blois, de Tours et de Chartres*, Blois, 1963.
[323] LEWIS A. W., *Royal succesion in Capetian France: studies on familial order and the state*, Harvard, 1981.
[324] NEWMAN W. M., *Le domaine royal sous les premiers Capétiens (987-1180)*, Paris, 1937.
[325] PRINZ F., *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart, 1971.
[326] RICHARD J., *Les ducs de Bourgogne et la formation du duché du XIe au XIVe siècle*, Dijon, 1954.
[326 *bis*] RICHÉ P., *Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mille*, Paris, 1987.
[327] SASSIER Y., *Recherches sur le pouvoir comtal en Auxerrois du Xe au début du XIIIe siècle*, Auxerre, 1980.

[327 *bis*] *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. XXXVIII: *Il secolo di ferro, mito e realtà del secolo X*, 2 vol., Spoleto, 1991.
[328] SCHNEIDMÜLLER B., *Karolingische Tradition und frühes französisches Königtum*, Wiesbaden, 1979.
[329] SCHRAMM P. E., *Kaiser, Rom und Renovatio*, Leipzig, Berlin, 1929.
[330] TER BRAAK M., *Kaiser Otto III, Ideal und Praxis im frühen Mittelalter*, Amsterdam, 1928.
[331] TÖPFER B., *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedenswegung in Frankreich*, Berlin, 1957.
[332] WOLFRAAM H., *Splendor Imperii*, Köln, Graz, 1963.
[332 *bis*] ZIELINSKI H., *Der Reicheepiskopat in spätottonischer und salischer Zeit, 1002-1125*, t. I, Stuttgart, 1984.
[333] ZIMMERMANN H., *Otto der Grosse*, Darmstadt, 1976.

B) Biserica între temporal și spiritual

[334] BÖHMER H., *Willigis von Mainz*, Leipzig, 1895.
[335] BOSHOF E., *Das Erzstift Trier und seine Stellung zu Königtum und Papstum im ausgehenden 10. Jahrhundert*, Köln, Viena, 1972.
[336] CASTALDO A., *L'Eglise d'Agde, Xe-XIIIe siècle*, Paris, 1970.
[337] CLAUDE D., *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert*, Köln, Viena, 1972.
[337 *bis*] CORBET P., *Les saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringen, 1986.
[338] DEANESLY M., *The pre-conquest Church in England*, Londra, 1961.
[339] DUCKETT E. J., *St. Dunstan of Canterbury*, New York, 1955.
[340] FONAY WEMPLE S., *Atto of Vercelli, Church, State and christian society in the tenth century Italy*, Roma, 1979.
[341] GAUDEMET J., *La collation par le roi de France des bénéfices vacants en régale des origines à la fin du XIVe siècle*, Paris, 1935.
[341 *bis*] GROSSE R., *Das Bistum Utrecht und seine Bischöfe im 10. und frühen 11. Jahrhundert*, Köln, 1987.
[342] HEINZELMANN M., *Bischofsherrschaft in Gallien*, München, 1976.

[343] IMBART DE LA TOUR, *Les élections épiscopales dans l'Eglise de France du IXe au XIIe siècle*, Paris, 1891.
[343 *bis*] *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für J. Fleckenstein zu seinem 65 Geburtstag*, Sigmaringen, 1984.
[344] JOHNSON E. N., *The secular activities of the german episcopate (918-1024)*, Lincoln, 1932.
[345] KLEWITS H. W., *Königtum, Hofkapelle und Domkapitel im 10 und 11. Jahrhundert*, Darmstadt, 1950.
[346] KUPPER J.-L., *Liège et l'Eglise impériale aux XIe-XIIe siècles*, Paris, 1982.
[347] KURTH G., *Notger de Liège et la civilisation du Xe siècle*, Paris, 1905.
[349] LOTTER FR., *Die „Vita Brunonis" des Ruotger. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung*, Bonn, 1958.
[350] LOTTER FR., *Der Brief des Priesters Gerhard an den Erzbischof Friedrich von Mainz. Ein kanonistisches Gutachten aus frühottonischer Zeit*, Sigmaringen, 1975.
[351] MOEHS T. E., *Gregorius V (996-999)*, Stuttgart, 1972.
[352] MÜLLER H., *Heribert, Kanzler Ottos III und Erzbischof von Köln*, Köln, 1977.
[353] *Raterio de Verona, Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, t. X, Todi, 1973.
[353 *bis*] *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Vorträge beim wissenschaftlichen Kolloquium aus Anlass des 80 Geburtstages von G. Tellenbach*, Sigmaringen, 1985.
[354] ROBINSON J. A., *The time of saint Dunstan*, Oxford, 1933.
[355] SANTIFALLER L., *Zur Geschichte des Ottonisch-Salischen Kirchensystems*, Viena, 1964.
[356] STRÄTER L., *Aribo, Erzbischof von Mainz (1021-1031)*, Baden-Baden, 1953.
[357] *Tausend Jahre Bistum Prag (973-1973). Beiträge zum Millennium*, München, 1974.
[358] TCHAN F. J., *Saint Bernward of Hildesheim*, 3 vol., 1942-1952.
[358 *bis*] TELLENBACH G., *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*, Göttingen, 1988.

[359] THOMAS P., *Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au Moyen Age*, Paris, 1906.
[360] UHLIRZ M., *Die älteste Lebensbeschreibung des Hl Adalbert*, Göttingen, 1957.
[361] *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (IX-XIII)*, Padova, 1964.
[362] VOGEL K. A., *Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert*, Jena, 1854. Reeditare, 1979.
[363] VOIGT H. G., *Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Mönchtum im 10. Jahrhundert*, Berlin, 1898.
[364] VOIGT H. G., *Brun von Querfurt, Mönch, Eremit, Erzbischof der Heiden und Märtyrer*, Stuttgart, 1907.
[365] VREGILLE B DE., *Hugues de Salins, archevêque de Besançon (1031-1066)*, Besançon, 1981.
[365 *bis*] YORKE B., (ed.), *Bishop Aethelwold: his career and influence*, Woodbridge, 1990.

C) Înnoirea monastică

[366] *A Cluny, congrès scientifique 1949*, Dijon, 1950.
[367] *Actes du Colloque international de Moissac*, 3-5 mai 1963, *Annales du Midi*, nº 64, 1963.
[367 *bis*] AMARGIER P., *Un âge d'or du monachisme, Saint-Victor de Marseille, 990-1090*, Marseille, 1990.
[368] BLIGNY B., *L'Eglise et les ordres religieux dans le royaume de Bourgogne aux XIe et XIIe siècles*, Grenoble, 1960.
[369] BRACKMANN A., *Zur politischen Bedeutung der kluniazensischen Bewegung*, Darmstadt, 1955.
[370] BULST N., *Untersuchungen zu den Klosterreform Wilhelms von Dijon (962-1031)*, Bonn, 1973.
[371] CHAGNY A., *Cluny et son empire*, Paris, 1938.
[371 *bis*] CONSTABLE G., *Cluniac-Studies*, Londra, 1980. (Reeditare.)
[372] COUSIN P., *Abbon de Fleury-sur-Loire*, Paris, 1954.
[373] DAUPHIN H., *Le bienheureux Richard abbé de Saint-Vanne de Verdun*, Paris, Louvain, 1946.
[374] EGGER P. B., *Geschichte der Cluniazenserklöster in der Westschweiz*, Freiburg, 1907.
[375] EVANS J., *Monastic life at Cluny*, Oxford, 1931.

[376] FECHTER J., *Cluny, Adel und Volk. Studien über des Verhältnis des Klosters zu den Ständen (910-1156)*, Tübingen, 1966.
[377] FRANCKE W., *Romuald von Camadoli und seine Reformtatigkeit zur Zeit Ottos III*, Berlin, 1913.
[378] GAILLARD L., DAOUST J., *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume le Conquérant*, Lille, 1967.
[378 *bis*] *Gouvernement (Le) de Hugues de Semur à Cluny*. Actes du colloque international, Cluny, 1990.
[379] HALLINGER K., *Gorze Kluny. Studien zu den monastischen Lebenformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, 2 vol., Roma, 1951.
[380] HOURLIER J., *Saint Odilon abbé de Cluny*, Louvain, 1964.
[381] HUNT N., *Cluny under saint Hugh (1049-1109)*, Londra, 1967.
[381 *bis*] IOGNA-PRAT D., Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maïeul de Cluny, 955-994, Paris, 1988
[382] JOHNSON P. D., *Prayer, patronage and power, the abbey of la Trinité de Vendôme (1032-1187)*, New York, Londra, 1981.
[383] LAMMA P., *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma, 1961.
[384] LECLERCQ J., *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Eglise*, Roma, 1960.
[385] LEMARIGNIER J.-F., *Etudes sur les privilèges d'exemption et de juridiction ecclésiastique des abbayes normandes*, Paris, 1937.
[386] LETONNELIER G., *L'abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège*, Paris, 1923.
[387] LITTLE L. K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, 1978.
[388] LYNCH J., *Simoniacal Entry into Religious Life from 1000 to 1260*, Columbus (Ohio), 1976.
[389] MATTOSO J., *Le monachisme ibérique et Cluny*, Louvain, 1968.
[390] MILLÉNAIRE DE CLUNY, *Congrès d'Histoire et d'Archéologie*, Macôn, 1910.
[391] *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, 4 vol., Paris, 1967-1971.
[392] MOLINIER A., *Les obituaires français au Moyen Age*, Paris, 1890.

[392 *bis*] MOHR W., *Studien zur Klosterreform des Grafen Arnulf I von Flandern*, Louvain, 1992.
[392 *ter*] MÜSSIGBROD A., *Die Abtei Moissac (1050-1150)*, Münster, 1988.
[392 *quater*] PACAUT M., *L'ordre de Cluny*, Paris, 1986.
[393] PARSON D., *Tenth century studies: Essays in commemoration of the millenium of the concil of Winchester and „Regularis Concordia"*, Chichester, 1975.
[394] PIGNOT J.-H., *Histoire de l'Ordre de Cluny*, 3 vol., Paris, Autun, 1868.
[395] QUILICI B., *Giovanni Guaberto e la sua riforma monastica*, Florența, 1943.
[396] RICHTER H., *Cluny*, Darmstadt, 1975.
[396 *bis*] ROSENWEIN B. H., *To be the Neighbor of saint Peter. The social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, 1989.
[397] SACKUR R., *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*, 2 vol., Halle, 1892. Reeditare, Darmstadt, 1965.
[398] SCHMID K., *Kloster Hirsau und seine Stifter*, Freiburg-am-Brisgau, 1959.
[399] SEGL P., *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-Leon vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, Kallmünz, 1974.
[400] SEMMLER J., *Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reform-programm im 11. und 12. Jahrhundert*, Bonn, 1959.
[401] SMITH L. M., *The early history of the monastery of Cluny*, Oxford, 1920.
[402] *Sous la Règle de saint Benoît, structures monastiques et société en France du Moyen Age à l'époque moderne*, Paris, Geneva, 1982.
[402 *bis*] SPINELLI G., ROSSI G. (ed.), *Alle origini di Vallombrosa. Giovanni Gualberto nella società dell'XI secolo*, Milano, 1984.
[403] *Spiritualità cluniacense. Atti del 2º congresso del Centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, 1960.
[404] TELLENBACH G. (sub conducerea), *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniazenser*, Freiburg-am-Brisgau.

[405] TOMEK E., *Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert,* Viena, 1910.
[406] VALOUS G. DE., *Le monachisme clunisien,* Ligugé, Paris, 1935.
[407] WERNER E., *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhunderts,* Berlin, 1953.

D) Înnoirea culturală

[408] CLARK J. M., *The Abbey of St Gall as a center of Literature and Art,* Cambridge, 1926.
[409] *Die Kultur des Abtei Reichenau,* 2 vol., München, 1925.
[410] DUBOIS M. M., *Aelfric sermonnaire, docteur et grammairien,* Paris, 1943.
[410 *bis*] FICHTENAU H., *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts, Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich,* Stuttgart, 1984.
[411] GLAUCHE G., *Schullekture im Mittelalter. Enstehung und Wandlungen der Lekturekanons bis 1200 nach den Quellendargestellt,* München, 1970.
[412] GRODECKI L., MÜTHERICH F., TARALON J., WORMALD F., *La siècle de l'an Mil,* Paris, 1973.
[412 *bis*] IOGNA-PRAT D., PICARD J.-C. (ed.), *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie,* Paris, 1990.
[414] LINDGREN U., *Gerbert von Aurillac und des Quadrivium. Untersuchungen zur Bildung im Zeitalter des Ottonen,* Wiesbaden, 1976.
[415] MAC KINNEY L., *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres,* Notre Dame (Ind.), 1957.
[416] MILLAS VALLICROSA J., *Assaig d'Historia de las ideas fisiques i matematiques a la Catalunya medieval,* Barcelona, 1931.
[416 *bis*] MOSTERT M., *The Library of Fleury. A provisional List of Manuscripts,* Hilversum, 1989.
[416 *ter*] RICHÉ P, *Education et culture dans l'Occident médiéval,* Londra, 1993. (Reeditare.)
[417] STAHL W. H., *Martianus Capella and the seven liberal Arts,* t. I: *The quadrivium of Martianus Capella, latin Traditions in the mathematical Science,* New York, 1971.

bis] SUTHERLAND J. M., *Liutprand of Cremona, Bishop, Diplomat, Historian, Studies of the Man and his Age*, Spoleto, 1988.
ZEEPF L., *Das heiligen Leben in zehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1908.

V - REFORMA GREGORIANĂ

A) Ideile gregoriene. Originile şi dezvoltarea lor

ARQUILLIÈRE H.-X., *Saint Grégoire VII, essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, 1934.
BENSON R. L., *The bishop elect, a study in medieval ecclesiastical office*, Princeton (NJ), 1968.
BLUM J. O., *St Peter Damiani, his teaching on the spiritual Life*, Washington, 1947.
BOSL K., *Die Reichsministerialität der Salier und Staufer*, Stuttgart, 1950.
CAPITANI O., *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana*, Spoleto, 1966.
DEMPF A., *Sacrum Imperium, Geschichts-und Staatphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München, 1929.
EICHMANN E., *Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter*, München, 1951.
ERDMANN C., *Die entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935.
FLECKENSTEIN J., *Investiturstreit und Reichsverfassung*, Sigmaringen, 1973.
FLICHE A., *La querelle des investitures*, Paris, 1946.
FLICHE A., *La réforme grégorienne*, 3 vol., Paris, Louvain, 1924-1937.
FRITZ W., *Quellen zum Wormser Konkordat*, Berlin, 1955.
FUHRMANN H. *Einfluss und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*, 3 vol., Stuttgart, 1972-1974.
GATTO L., *Bonizone di Sutri e il suo „Liber ad Amicum"*, Roma, 1968.
GUSSONE N., *Thron und Inthronisation des Papstes, von des Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*, Bonn, 1976.

[434] HOESCH H., *Die kanonischen Quellen im Werk Humberts von Moyenmoutier. Ein Beitrag zum Geschichte der vorgregorianische Reform*, Köln, Viena, 1970.
[435] HOFMANN K., *Der Dictatus Papae Gregors VII, eine rechtsgeschichtliche Erklärung*, Paderborn, 1933.
[435 *bis*] JAKOBS H., *Kirchenreform und Hochmittelalter (1046-1215)*, München-Viena, 1984.
[435 *ter*] JASPER D., *Das Papstwahldekret von 1059. Überlieferung und textgestalt*, Sigmaringen, 1986.
[436] LADNER G., *Theologie und politik vor dem Investiturstreit*, Brno, Leipzig, Praga, 1936.
[437] *Le Istituzioni ecclesiastiche della Societas Christiana dei Secoli XI-XII. Atti della settimana internazionale di studio*, 2 vol., Milano, 1974.
[438] MEULENBERG I., *Der Primat der römischen Kirche im Denken und Handeln Gregors VII*, Gravehange, 1965.
[439] MICCOLI G., *Chiesa gregoriana*, Florența, 1966.
[440] MICHEL A., *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform*, Leipzig, 1943.
[441] MORGHEN R., *Gregorio VII*, ediția a doua, Palermo, 1974
[441 *bis*] MORRIS G., *The papal Monarchy, the western Church from 1050 to 1250*, Oxford, 1989.
[442] MORRISON, K. F., *The Investiture Controversy: Issues, Ideals and Results*, Londra, New York, 1971.
[443] PALAZZINI P., *Il diritto strumento di riforma ecclesiastica in S. Pier Damiani*, Roma, 1956.
[444] PITZ W., *Das originalregister Gregors VII im Vatikanischen Archiv*, Viena, 1911.
[444 *bis*] *Riforma gregoriana (La) e l'Europa. Congresso internazionale, Salerno, 20-25 mai, 1985, 2 vol.*, Roma, 1989.
[445] ROBINSON, I. S., *Authority and Resistance in the Investiture Contest, the polemical literature of the late eleven Century*, Manchester, 1978.
[446] RYAN J., *S. Peter Damiani and his canonical sources*, Toronto, 1956.
[447] SANTIFALLER L., *Quellen und Forschungen zum Urkunden und Kanzleiwesen Papst Gregors VII, t. I, Cetatea* Vaticanului, 1957.
[448] TELLENBACH G., *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart, 1936.

[448 *bis*] TOUBERT H., *Un art dirigé. Réforme grégorienne et iconographie*, Paris, 1990.
[449] WOLF VON GLANWELL V., *Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit*, Paderborn, 1905.

B) Învestiturile, libertatea Bisericii și teocrația

[450] BECKER A., *Studien zum Investiturproblem in Frankreich, Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform*, Saarbrücken, 1955.
[450 *bis*] BLUMENTHAL U. R., *Der Investiturstreit*, Stuttgart, 1982.
[451] CANTOR N. F., *Church, Kingship and Lay Investiture in England*, Princeton, 1958.
[451 *bis*] ELZE R., *Päpste, Kaiser, Könige und die mittelalter lichte Herrschafts Symbolik*, Londra, 1982.
[452] GOSSMAN F., *Urban II and canon Law*, Washington, 1960.
[453] HUYSMANS R., *Wazo von Luik in den ideenstrijt ziiner dagen*, Nijmegèn, Utrecht, 1932.
[454] JENAL G., *Erzbischof Anno II von Köln (1056-1075) und seine politisches Wirkem. Ein Beitrag zur Geschichte des Reichs und territorial Politik in 11. Jahrhundert*, 2 vol., Stuttgart, 1974-1975.
[455] KRAUSE H. G., *Das Papstwahldecret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit*, Roma, 1960. (Studi Gregoriani, t. VII).
[456] PACAUT M., *La théocratie, l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, 1957.
[457] RAVITCH N., *Sword and Mitre, government and episcopate in France and England in the age of Aristocracy*, Haga, 1966.
[458] SOLMI L., *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fine al concordato di Worms*, Modena, 1901.
[459] SPRANDEL R., *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, Stuttgart, 1962.
[459 *bis*] SZABO-BECHSTEIN B., *Libertas Ecclesiae, ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte, 4.-11. Jahrhundert*, Roma, 1985.
[460] VOOSEN E., *Papauté et pouvoir civil à l'époque de*

Grégoire VII. Contribution à l'histoire du droit public, Gembloux, 1927.
[461] ZIMMERMANN H., *Papstabsetzungen des Mittelalters*, Graz, 1969.

C) Oamenii şi mijloacele

[462] ALBERIGO G., *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Florenţa, 1969.
[463] BECKER A., *Papst Urban II (1088-1099)*, 2 vol., Stuttgart, t. I, 1964, t. II, 1988.
[463 *bis*] BERSCHIN W., *Bonizon di Sutri, la vita e le opere*, Spoleto, 1991.
[464] BLUMENTHAL U. R., *The early concils of pope Paschal II (1100-1110)*, Toronto, 1978.
[464 *bis*] BOÜARD M. DE., *Guillaume le Conquérant*, Paris, 1984.
[465] CANTARELLA G. M., *Ecclesiologia e politica nel papato di Pasquale II*, Roma, 1982.
[465 *bis*] CANTARELLA G. M., *La construzione della verità. Pasquale II, un papa alle strette*, Roma, 1987.
[466] CHENEY C. R., *The Study of the Medieval Papal Chancery*, Glasgow, 1966.
[467] DEREINE CH., *Les chanoines réguliers au diocése de Liège avant saint Norbert*, Bruxelles, 1952.
[468] DICKINSON J. C., *The origins of the Austin Canons and their introduction into England*, Londra, 1950.
[469] DRESSLER F., *Petrus Damiani, Leben und Werk*, Roma, 1954.
[470] FURST C.G., *Cardinalis, Prolegomena zu einer Rechtgeschichte des römischen Kardinalskollegiums*, München, 1967.
[470 *bis*] GHIRARDINI L.L., *Storia critica di Matilde di Canossa. Problemi e misteri della piu grande donna della storia d'Italia*, Modena, 1989.
[471] GIBSON M., *Lanfranc of Bec*, Oxford, 1978.
[472] GRÉGOIRE R., *Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique*, Spoleto, 1965.
[472 *bis*] GROSSE R. (ed.), *L'Eglise de France et la papauté (Xe-XIIIe siècle)*
[473] HAUSMANN F., *Reichskanzlei und Hofkapelle unter Heinrich V und Konrad III*, Stuttgart, 1956.

[474] HERRMANN K. J., *Das Tuskulaner Papsttum (1012-1046)*, Stuttgart, 1973.

[475] *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della settimana internazionale di studio, Milano, 1971.

[476] JACOBS H., *Die Hirsauer, Ihre Ausbreitung und Rechstellung im Zeitalter des Investiturstreites*, Köln, 1961.

[477] KLEWITZ H. W., *Reformpapsttum und Kardinalkolleg*, Darmstadt, 1957.

[478] LECLERCQ J., *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Eglise*, Roma, 1960.

[479] LERNER F., *Kardinal Hugo Candidus*, München, Berlin, 1931.

[480] MICCOLI G., *Pietro Igneo, studi sull'età gregoriana*, Roma, 1960.

[481] MOIS J., *Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI-XII Jahrhunderts*, München, Freising, 1953.

[482] *Pier Damiano nell' IX centenario della morte*, 3 vol., Cesena, 1972-1973.

[483] SÄBEKOW G., *Die päpstlichen Legationem nach Spanien und Portugal bis zum Ausgang des XII. Jahrhunderts*, Berlin, 1931.

[484] SCHIEFFER TH., *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrage von Meersen (870), bis zum Schisma von 1130*, Berlin, 1930.

[485] SERVATIUS C., *Paschalis II (1099-1118)*, Stuttgart, 1979.

[486] SCHMIDT T., *Alexander II und die romische Reform gruppe seiner Zeit*, Stuttgart, 1977.

[487] SOUTHERN R. W., *Saint Anselm and his Biographer*, Cambridge, 1966.

[487 *bis*] SOUTHERN R. W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Oxford, 1990.

[488] *Vita commune del clero nei secoli XI e XII. Atti della settimana internazionale di studio*, 2 vol., Milano, 1962.

D) Locuri și etape

[489] BARNI G. L., *Milano nella lotta per le investiture, Storia di Milano*, t. III, Milano, 1954.

[490] BERNHEIM E., *Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden. Untersuchungen zur deutschen Staats-*

und Rechtsgeschichte, Breslau, 1906. Reeditare, Aalen, 1970.

[491] BÖHMER H., *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI. und XII. Jahrhunderts*, Leipzig, 1899.

[492] BROOKE Z. N., *The english Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John*, Cambridge, 1931.

[493] CAUCHIE A., *La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et la Cambrai*, Louvain, 1890-1891.

[494] CHOUX J., *Recherches sur le diocèse de Toul au temps de la réforme grégorienne. L'épiscopat de Pibon (1069-1107)*, Nancy, 1952.

[495] COWDREY H. E. J., *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970.

[495 *bis*] COWDREY H. E. J., *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, The Papacy and the Normans in the eleven and early twelfth Centuries*, Oxford, 1983.

[496] DECARREAUX J., *Normands, papes et moines en Italie méridionale et en Sicile*, Paris, 1979.

[497] DEFOURNEAUX M., *Les Français en Espagne au XIe et XIIe siècles*, Paris, 1949.

[498] DEÉR J., *Das Papsttum und die süditalienischen Normannenstaaten (1053-1212)*, Göttingen, 1969.

[499] DEÉR J., *Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihnen Lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen*, Viena, 1972.

[500] DUPRÉEL E., *Histoire critique de Godefroid de Barbu, duc de Lotharingie et marquis de Toscane*, Uccla, 1904.

[500 *bis*] ERKENS F. R., *Die trierer Kirchenprovinz im Investiturstreit*, Viena, 1987.

[501] FENSKE L., *Adel opposition und kirchliche Reformbewegung im östlichen Sachsen. Enststehung und Wirkung des sächsischen Widerstandes gegen das salische Königtum während des Investiturstreits*, Göttingen, 1977.

[502] GLADEL N., *Die trierischen Erzbischöfe in der Zeit des Investiturstreits*, Kaldenkirchen, 1932.

[503] HÜLS R., *Das Kardinalskollegium in seiner Entstehungszeit und die Regioneneinteilung Roms*, Göttingen, 1975.

[504] KÄMPF H., *Canossa als Wende*, Darmstadt, 1969.

[505] KEHR P., *Das Papsttum und die katalonische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon*, Berlin, 1926.
[506] KEHR P., *Das Papsttum und die Königreiche Navarra und Aragon bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts*, Berlin, 1928.
[507] KOCH G., *Auf dem Wege zum Sacrum Imperium. Studien zur ideologischen Herrschafts Begrundung der deutschen Zentralgewalt im XI. und XII. Jahrhunderts*, Viena, Köln, Graz, 1972.
[508] MAGNOU E., *Introduction de la réforme grégorienne à Toulouse*, Toulouse, 1960.
[509] MONOD B., *Essai sur les rapports de Paschal II avec Philippe Ier (1099-1108)*, Paris, 1907.
[510] PARTNER P., *The Lands of St. Peter. The papal State in the Middle Ages and the early Renaissance*, Berkeley, 1972.
[511] RUGGIERO B., *Principi, Nobilità e Chiesa nel Mezzogiorno longobardo. L'esempio di S. Massimo di Salerno*, Neapole, 1973.
[512] SEGL P., *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-Leon vom Beginn des XI. bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts*, Kallmünz, 1974.
[513] STEINBOCK W., *Erzbischof Gebbard von Salzburg (1060-1088). Ein Beitrag zur Geschichte Salzburg im Investiturstreit*, Viena, Salzburg, 1972.
[513 *bis*] WEINFURTER S. (ed.), *Die Salier und das Reich*, 3 vol., Sigmaringen, 1991.
[514] VIOLANTE C., *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, t. I: *Le premesse (1045-1057)*, Roma, 1955.
[515] WHITE L. T., *Latin monasticism in Norman Sicily*, Cambridge (Mass.), 1938.

VI - RENAȘTEREA DIN SECOLUL AL XII-LEA

A) Biserica între reformă și schismă

[516] ALBERIGO G., *Richerche storiche sul cardinalato*, Florența, 1967.
[517] BALZANI U., *Italia, Papato e Impero nel secolo XII (1124-1167)*, Messina, 1930.

[518] BRIXIUS J. M., *Die Mitgieder des Kardinalskollegiums vom 1130 bis 1181*, Berlin, 1912.
[519] DEL RE N., *La curia romana, lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1952.
[520] DUNKEN G., *Die politische Wirksamkeit der päpstlichen Legaten in der Zeit des Kampfes zwischen Kaisertum und Papsttum in Oberitalien unter Freidrich I*, Berlin, 1931.
[521] GANZEN K., *Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter, ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalskollegiums vom XI. bis XIII. Jahrhundert*, Tübingen, 1963.
[522] GAUDEMET J., *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, Londra, 1980.
[523] HÜLS R., *Kardinäle, Klerus und Kirchen Rems, 1049-1130*, 1977.
[524] JACQUELINE B., *Episcopat et papauté chez saint Bernard de Clairvaux*, Sainte-Marguerite-d'Elle, 1975.
[525] JORDAN K., *Die entstehung der römischen Kurie*, Darmstadt, 1962.
[526] KARTUSCH E., *Das Kardinals Kollegium in der Zeit von 1181-1227*, Viena, 1948.
[527] KUTTNER S., *Gratian and the schools of Law; 1140-1231*, Londra, 1983.
[528] LAUFS M., *Politik und Recht bei Innocent III*, Köln, Viena, 1980.
[528 *bis*] LIOTTA F. (ed.), *Rolando Bandinelli, papa Alessandro III*, Siena, 1986.
[529] MACCARRONE M., *Papato e Impero dalla elezione di Frederico I alla morte di Adriano IV*, Roma, 1949.
[530] MACCARRONE M., *Studi su Innocenzo III*, Padova, 1972.
[531] MACKIE A., *Pope Adrian IV*, Oxford, 1907.
[532] MADERTONER W., *Die zwiespältige Papstwahl des Jahres 1159*, Viena, 1978.
[532 *bis*] MALECZEK W., *Papst und Kardinalskolleg von 1191 bis 1216*, Viena, 1984.
[533] OHNSORGE W., *Die Legaten Alexanders III im ersten Jahrzehnt seiner Pontificats (1159-1169)*, Berlin, 1928.
[534] PACAUT M., *Alexandre III. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical dans se pensée et dans son oeuvre*, Paris, 1956.

[535] PALUMBO P. F., *Lo scisma del MCXXX, i precedenti, la vicenda romana e le ripercussioni europee della lotta tra Anacleto e Innocenzo II col registro degli Atti di Anacleto II*, Roma, 1942.
[536] POOLE R., *Lecture on the history of the papal chancery down to the time of Innocent III*, Cambridge, 1915.
[537] RASSOW P., *Honor Imperii, die neue Politik Friedrich Barbarossas, 1152-1159*, München, 1940.
[538] SCHMALE F. J., *Studien zum Schisma des Jahres 1130*, Köln, Graz, 1961.
[539] SCHREIBER G., *Kurie und Kloster im XII Jahrhundert. Studien zum Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchewessen der vorfranziskanischen Orden, vornehmlich auf der Grund der Papsturkunden von Paschalis II bis Lucius II (1099-1181)*, Stuttgart, 1910.
[540] SOMERVILLE R., *Pope Alexander III and the concil of Tours 1163. A study of ecclesiastical politics and institutions in the twelfth century*, Berkeley (Calif.), 1977.
[541] WOLF G. și colab., *Friedrich Barbarossa*, Darmstadt, 1975.
[541 *bis*] STROLL M., *The jewish pope. Ideology and Politics in the papal Schisme of 1130*, Leida, 1987.
[541 *ter*] STROLL M., *Symbols as Power. The papacy following the Investiture Contest*, Leida, 1991.
[542] ZERBI P., *Papato, impero e respublica christiana dal 1187 al 1198*, Milano, 1955.
[543] ZERBI P., *The Milano e Cluny, momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma, 1978.

B) Instituțiile și viața religioasă locală

[544] ADDLESHAW G. W., *Rectors, Vicars and Patrons in twelfth and early thirteenth century canon law*, York, 1956.
[544 *bis*] AVRIL J., *Le gouvernement des évêques et la vie religieuse dans le diocése d'Angers (1140-1240)*, Paris-Lille, 1984.
[545] BENNET A. P., *The juridiction of the Archbishop of Canterbury*, Roma, 1958.
[546] BIGGS A. G., *Diego Gelmirez, first archbishop of Compostela*, Washington, 1949.

[547] BOGUMIL K., *Das Bistum Halberstadt im 12. Jahrhundert. Studien zur Reichs und Reformpolitik des Bischofs Reihard und zum Wirken der Augustiner Chorherren*, Köln, Viena, 1972.
[548] BOUCHARD C. B., *Spirituality and administration. The role of the Bishop in the twelfth century Auxerre*, Cambridge (Mass.), 1979.
[549] BOUSSARD J., *Le gouvernement d'Henri II Plantagenêt*, Abbeville, 1956.
[550] BOYER R., *La vie religieuse en Islande (1116-1264)*, Paris, 1972.
[551] BRETT M., *The English Church under Henry I*, Oxford, 1975.
[552] CHENEY C. R., *English Bishop's chanceries (1100-1250)*, Manchester, 1950.
[553] CHENEY C. R., *From Becket to Langton*, Manchester, 1956.
[554] CLAUDE D., *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert*, t. I, Köln, 1972.
[555] EDWARDES K., *The English Secular Cathedrals in the Middle Ages*, ediția a doua, Manchester, 1967.
[556] FLECHTER R. A., *The Episcopate in the Kingdom of Leon in the twelfth century*, Oxford, 1978.
[557] FOREVILLE R., *Gouvernement et vie de l'Eglise au Moyen Age*, Londra, 1975.
[558] FOREVILLE R., *L'Eglise et la royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenêt*, Paris, 1943.
[559] GOLZIO V., ZANDER G., *La chiese di Roma dall'XI al XIV secolo*, Bologna, 1963.
[559 *bis*] GUYOTJEANNIN O., *Episcopus et comes, affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du royaume de France*, Geneva, 1987.
[560] HARTRIDGE R. A. R., *A History of Vicarages in the Middle Ages*, Cambridge, 1930.
[561] HILSCH P., *Die Bischöfe von Prag in der frühen Stauferzeit. Ihre Stellung zwischen Reichs und Landesgewalt von Daniel I (1148-1167) bis Heinrich (1182-1197)*, München, 1969.
[562] JORDAN R., *Die Stellung des deutschen Episkopats im Kampf im die Universalmacht unter Friedrich I bis zum rieden von Venedig*, Würzburg, 1939.
[563] KEALEY ED. J., *Roger of Salisbury, Viceroy of England*, Berkeley, Los Angeles, Londra, 1972.

[563 *bis*] LOHRMANN D., *Kirchengut im nördlichen Frankreich. Besitz, Verfassung und Wirtschaft im Spiegel der Papstprivilegien des 11.-12. Jahrhunderts*, Bonn, 1983.
[564] MOORMAN J. H. R., *Church Life in England in the thirteenth Century*, Cambridge, 1945.
[565] MOR C. G., SCHMIDINGER H., *I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo, Atti della settimana di studio 18 settembre 1976*, Roma, 1979.
[567] NICHOLL D., *Thurstan, archbishop of York (1114-1140)*, York, 1964.
[568] OEHRING S., *Erzbischof Konrad I von Maïnz im Spiegel seines Urkunden und Briefe (1161-1180)*, Darmstadt, Marburg, 1973.
[569] PACAUT M., *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France (1137-1180)*, Paris, 1957.
[569 *bis*] PETKE W., *Kanzlei, Kapelle und konigliche Kurie under Lothar III (1125-1137)*, Köln-Viena, 1985.
[570] POUZET PH., *L'Anglais Jean dit Belles-Mains (1122-1204), évêque de Poitiers puis archevêque de Lyon*, Lyon, 1927.
[570 *bis*] PYCKE J., *Le chapitre cathédral Notre-Dame de Tournai de la fin du XIe à la fin du XIIIe siècle*, Louvain, 1986.
[571] RIVERA RECIO J., *Historia de la Iglesia de Toledo en el siglo XII*, Roma, 1966.
[572] SALTMAN A., *Theobald, Archbishop of Canterbury*, Londra, 1956.
[573] SMALLEY B., *The Becket Conflict and the Schools*, Oxford, 1973.
[574] SCHÖNTAG W., *Untersuchungen zur Geschichte des Erzbistums Mainz unter den Erzbischöfen Arnold und Christian (1153-1183)*, Darmstadt, Marburg, 1973.
[574 *bis*] TOCH B. M., *Une chancellerie épiscopale au XIIe siècle. Le cas d'Arras*, Louvain, 1991.
[575] TÜRK E., *Nugàe Curialium, le règne d'Henri II Plantagenêt et l'éthique politique*, Geneva, 1973.
[576] VIDAL H., *Episcopatus et pouvoir épiscopal à Béziers à la veille de la croisade albigeoise (1152-1209)*, Toulouse, 1951.
[577] WALTER H., *Arnold von Wied, Kanzler Konrads III und Erzbischof von Köln*, Köln, 1973.

[578] WEINFURTER S., *Salzburger Bistumreform und Bischofspolitik in 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad von Salzburg (1106-1147), und die Regularkanoniker*, Köln, 1975.
[579] WEISS U. R., *Die Konstanzer Bischöfe in 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Untersuchungen der reichsbischöflichen Stellung im Kräfttefeld kaiserlichen päpstlichen und regionaldiözenaser Politik*, Sigmaringen, 1975.

C) Călugări, eremiţi şi clerici obişnuiţi

[580] *Aspects de la vie conventuelle aux XIe-XIIe siècle. Actes du Ve Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Lyon, 1975.
[580 *bis*] AUBERGER J.-B., *L'unanimité cistercienne primitive: mythe au realité?*, Achel, 1986.
[580 *ter*] BECQUET J., *Vie canoniale en France aux Xe-XIIe siècles*, Londra, 1985. (Reeditare.)
[580 *quater*] BECQUET J., *Les chanoines réguliers au Moyen Age*, Londra, 1986. (Reeditare.)
[581] *Bernard de Clairvaux*, Paris, 1953.
[581 *bis*] *Bernard de Clairvaux, histoire, mentalités, spiritualité*, Paris, 1992.
[581 *ter*] *Bernardo Cistercense*, Todi, 1990.
[582] BERNHARD VON CLAIRVAUX., *Mönch und Mystiker, internationaler Bernhard-kongress*, Mainz, 1953, Wiesbaden, 1954.
[583] BOUYER L., *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955.
[584] BREDERO A. H., *Etudes sur la „Vita prima" de saint Bernard*, Roma, 1960.
[584 *bis*] BREDERO A. H., *Cluny et Cîteaux au XIIe siècle. L'histoire d'une controverse monastique*, Amsterdam, 1985.
[584 *ter*] CHÂTILLON J., *Le mouvement canonial au Moyen Age. Réforme de l'Eglise, spiritualité et culture*, Paris-Turnhout, 1992.
[585] CLAFFEY C., *The story of the great saint Bernard*, Dublin, 1925.
[586] CONSTABLE G., KRITZECK J., *Petrus Venerabilis, studies and textes commemorating the eight centenary of his death*, Roma, 1956.

[586 *bis*] CONSTABLE G., *Monks, Hermits and Crusaders in medieval Europe*, Londra, 1988. (Reeditare.)
[587] CRUZ COELHO M. H., *O mosterio de Aronca do seculo X o seculo XIII*, Coimbra, 1977.
[588] DICKINSON C., *Monastic life in medieval England*, Londra, 1961.
[589] DIMIER A., *Le monde claravallien à la mort de saint Bernard*, Notre-Dame de Scourmount, 1952.
[590] DORMEIER H., *Montecassino und die Laïen im 11. und 12. Jahrhundert*, Stuttgart, 1979.
[590 *bis*] DUBOIS J., *Histoire monastique en France au XIIe siècle. Les institutions monastiques et leur évolution*, Londra, 1982. (Reeditare.)
[590 *ter*] DUBOIS J., *Aspects de la vie monastique en France au Moyen Age*, Londra, 1993. (Reeditare.)
[590 *quater*] ELM K., PARISSE M., *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, Berlin, 1992.
[591] FONSECA C. D., *Medioevo canonicale*, Milano, 1970.
[592] LA CROIX BOUTON J DE., *Histoire de l'Ordre de Cîteaux*, 2 vol., Westmalle, 1959-1964.
[593] LECLERCQ J., *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux, approches psycho-historiques*, Paris, 1976.
[594] LECLERCQ J., *Pierre le Vénérable*, Paris, 1946.
[595] LECLERCQ J., *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, 3 vol., Roma, 1962-1969.
[596] LECLERCQ J., *Saint Bernard et l'esprit cistercien*, Paris, 1966.
[597] LEFÈVRE PL F., THOMAS A. H., *Le coutumier de l'abbaye d'Oigny en Bourgogne au XIIe siècle*, Louvain, 1976.
[597 *bis*] LEYSER H., *Hermits and the new Monasticism*, Londra, 1984.
[597 *ter*] LOCATELLI R., *Sur le chemin de la perfection. Moines et chanoines dans le diocèse de Besançon vers 1060-1220*, Saint-Etienne, 1992.
[597 *quater*] LONGÈRE J. (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*, Paris-Turnhout, 1991.
[598] LUDDY A., *Life of saint Bernard*, Dublin, 1927.
[599] MAHN J. B., *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIIIe siècle*, ediția a doua, Paris, 1951.
[600] MATTHEW D. J. A., *The norman monasteries and*

their english Possessions, Oxford, 1962.
[601] *Mélanges saint Bernard, XXIVe Congrès de l'Association bourguignonne des Sociétés savantes,* Dijon, 1954.
[602] MILIS L., *L'ordre des chanoines réguliers d'Arrouaise,* 2 vol., Bruges, 1969.
[603] MOIS J., *Das Stift Rottenbuch in der Kirchenreform des XI-XII. Jahrhundert,* München, 1953.
[604] *Moissac et l'Occident au XIIe siècle,* Actes du Colloque international, 3-5 mai 1963, Toulouse, 1964.
[604 *bis*] MOULIN L., *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age,* Paris, 1987.
[604 *ter*] *Naissance (La) des chartreux, Ve Colloque international d'histoire et de spiritualité cartusienne,* Grenoble, 1986.
[604 *quater*] *Norbert von Xanten,* Berlin, 1985.
[605] PETIT F., *La spiritualité des Prémontrés aux XIIe et XIIIe siècles,* Paris, 1947.
[606] PETIT F., *Norbert et l'origine des Prémontrés,* Paris, 1947.
[607] PIERAZZI R. M., *Il mondo bianco, san Bernardo di Chiravalle,* Brescia, 1944.
[608] *Saint Bernard et son temps.* Recueil de mémoires et communications presentées au Congrès de Dijon en 1927, 2 vol., Dijon, 1928-1929.
[609] *Saint Bernard théologian,* Roma, 1953.
[610] *San Bernardo, publicazione commemorativa nell'VIII centenario della sua morte,* Milano, 1954.
[611] *Saint-Thiérry, une abbaye du VIe au XXe siècle,* Saint-Thierry, 1979.
[612] SCHNEIDER B., *Cîteaux und die benediktinische Tradition,* Roma, 1960.
[613] THOMPSON E. M., *The cartusian Order in England,* Londra, 1930.
[614] VACANDARD E., *Vie de saint Bernard,* ediția a patra, Paris, 1920.
[615] VEISSIÈRE M., *Une cammunauté canoniale au Moyen Age,* Saint-Quiriace de Provins, 1961.
[616] VICAIRE H., *L'imitation des Apôtres, moines, chanoines, mendiants (IVe-XIIIe siècles),* Paris, 1963.
[616 *bis*] *Vie et légendes de saint Bernard,* Cîteaux, 1993.
[616 *ter*] *Zisterzienser (Die). Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit,* 2 vol., Aix-la-Chapelle, 1980-1982.

[617] *Abélard en son temps*, Paris, 1981.
[618] BARON R., *Etudes sur Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1963.
[618 *bis*] BERNDT R., *André de Saint-Victor, exégète et théologien*, Paris-Turnhout, 1991.
[619] CHENU M. D., *La théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957.
[620] CLASSEN P., *Gerhoh von Reichersberg*, Wiesbaden, 1960.
[621] CLERVAL A., *Les écoles de Chartres au Moyen Age*, Paris, 1895.
[622] COURCELLE P., *Connais-toi toi-même*, 3 vol., Paris, 1974.
[623] DÉCHANET J. M., *Guillaume de Saint-Thierry, aux sources d'une pensée*, Paris, 1978.
[624] DÉCHANET J. M., *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, Bruges, 1942.
[625] DELHAYE PH., *Le microcosmus de Godefroy de Saint-Victor*, 2 vol., Gembloux, 1951.
[626] DELHAYE PH., *Pierre Lombard, sa vie, ses oeuvres, sa morale*, Paris, Montreal, 1961.
[626 *bis*] DRONKE P. (ed.), *A history of twelfth Century western Philosophy*, Oxford, 1988.
[627] DUFOUR J., *La bibliothèque et le scriptorium de Moissac*, Geneva, Paris, 1972.
[628] DUMONTIER P., *Saint Bernard et la Bible*, Bruges, Paris, 1953.
[629] ENDRES J. A., *Honorius Augustodunensis, Beitrag zur Geschichte des Geistingenlebens im 12. Jahrhundert*, Kempten, München, 1906.
[630] *Entretiens sur la Renaissances du XIIe siècle*, Paris, Haga, 1968.
[630 *bis*] *Europa (L') dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Milano, 1989.
[630 *ter*] FERRUOLO S. C., *The crisis of the University. The Schools of Paris and their critics, 1100-1215*, Stanford, 1985.
[630 *quater*] GAUTHIER DALCHÉ P., *La „descriptio Mappe Mundi" de Hugues de Saint-Victor*. Text inedit cu introducere și comentariu, Paris, 1988.
[631] GHELLINK J DE., *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, ediția a doua, Bruges, Bruxelles, 1948.

[632] GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1924.
[633] GILSON E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944.
[634] GILSON E., *Héloïse et Abélard*, ediția a treia, 1964.
[635] GOSSMANN E., *Antiqui und Moderni im Mittelalter, eine Geschichtliche Standortsbeistimmung*, München, Viena, 1974.
[636] GRABMANN M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vol., Freiburg-am-Brisgau, 1909-1910.
[637] GREGORY T., *„Anima Mundi": la filosifia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Florența, 1955.
[638] GREGORY T., *Platonismo medievale*, Roma, 1958.
[639] GUTH KL., *Johannes von Salisbury, Studien zur Kirchen Kultur und Socialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert*, Saint-Ottilien, 1978.
[640] HASKINS C. H., *Studies in medieval Culture*, Oxford, 1929.
[641] HASKINS C. H., *The Renaissance of the twelfth Century*, Cambridge (Mass.), 1927.
[642] HILDEGARD VON BINGEN., *1179-1979, Festschrift zum 800 Todestag der Heilingen*, Mainz, 1979.
[642 *bis*] HUNT R. W., *The Schools and the Cloister. The Life and Writings of Alexander Nequam, 1157-1217*, Oxford, 1984.
[643] ISAAC J., *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas*, Paris, 1953.
[644] JOLIVET J., *Abélard*, Paris, 1969.
[645] JOLIVET J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, 1969.
[646] KLIBANSKY R., *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, Londra, 1950.
[647] KOCH J., *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leyden, Köln, 1959.
[648] LANDGRAF A., *Dogmen Geschichte der Fruhscholastik*, 8 vol., Ratisbonne, 1952-1956.
[649] LAZZARINO DEL GROSSO A. M., *Società e potere nella Germania del XII secolo, Gerhoch di Reichersberg*, Florența, 1974.
[649 *bis*] *Lectures médiévales de Virgile. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome*, Roma, 1985.
[650] LEFÈVRE Y., *L'Elucidarum et les Lucidaires*, Paris, 1954.

[651] LOTTIN O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* 6 vol., Gembloux, 1957-1960.
[652] LUSCOMBE D. E., *The School of Peter Abelard,* Cambridge, 1969.
[653] MEUTHEN E., *Kirche und Heilgeschichte bei Gerhoh von Reichersberg,* Leyden, Köln, 1959.
[654] MONTCLOS J. DE., *Lanfranc et Bérangèr. La controverse eucharistique du XIe siècle,* Louvain, 1971.
[655] NOTHDURFT K. D., *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophi und Theologie des zwölften Jahrhunderts,* Leyden, Köln, 1963.
[656] PARÉ G., BRUNET A., TREMBLAY P., *La renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement,* Paris, Ottawa, 1933.
[657] PARENT J. M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres,* Paris, Ottawa, 1938.
[658] *Peter Abelard,* proceedings of the international conference Louvain, may 1971, Louvain, Haga, 1974.
[659] *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable, les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle,* Paris, 1975.
[660] PINBORG J., *Die Entwickulng der Sprachtheorie im Mittelalter,* Münster, 1967.
[661] POUCHET R., *La „rectitudo" chez saint Anselme, un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu.*
[661 *bis*] RIJK L. M., *La philosophie au Moyen Age,* Leyden, 1985.
[661 *ter*] SICARD P., *Hugues de Saint-Victor et son école,* Turnhout, 1991.
[662] SOUTHERN R. W., *Medieval Humanism and other studies,* Oxford, 1970.
[663] STELLING-MICHAUD S., *L'université de Bologne et la pénétration des droits canonique et romain en Suisse,* Geneva, 1955.
[664] STOCK B., *Myth and Science in the twelfth century, a study of Bernard Silvester,* Princeton, 1972.
[664 *bis*] TORRELL J.-P., BOUTHILLIER D., *Pierre le Vénérable et sa vision du monde,* Louvain, 1986.
[664 *ter*] *Traduction et traducteurs au Moyen Age. Actes du colloque international du CNRS,* Paris, 1989.
[664 *quater*] VERBEKE G., *The Presence of Stoicism in medieval Thought,* Washington, 1983.

[665] VEZIN J., *Les scriptoria d'Angers au XIe siècle*, Paris, 1974.
[666] WETHERBEE W., *Platonism and Poetry in the twelfth century, the literary influence of the School of Chartres*, Princeton, 1972.
[667] WILMART A., *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Age latin*, Paris, 1932.

VII - DEZBATERI ȘI CERCETĂRI

A) *Instituțiile și ordinul mântuirii*

[668] ADDLESHAW G. W. O., *The early parochial system and the Divine Office*, Londra, 1957.
[669] AUBRUN M., *L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XIe siècle*, Clermont-Ferrand, 1981.
[669 *bis*] AUBRUN M., *La paroisse en France des origines au XVe siècle*, Paris, 1986.
[670] BOYD C. E., *Tithes and Parishes in the medieval Italy, the historical roots of a modern problem*, Ithaca, 1952.
[671] CHAMPEAUX G. DE, STERCKX S., *Introduction au monde des symboles*, La Pierre qui Vire, 1962.
[672] CHRISTE Y., *Les grands portails romans*, Geneva, 1969.
[672 *bis*] *Cristianità (La) dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Milano, 1983.
[673] DOBIACHE ROJDESVENSKY O., *La vie paroissiale en France au XIIe siècle d'après les actes episcopaux*, Paris, 1911.
[674] DUBY G., *Saint Bernard et l'art cistercien*, Paris, 1976.
[675] EWIH E., *Trier im Merowingerreich*, Trèves, 1954.
[676] FORCHIELLI G., *La pieve rurale. Richerche sulla storia della constituzione della Chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese*, Verona, 1931.
[677] GARAUD M., *Les châtelains du Poitou et l'avènement du régime féodal, XIe- XIIe siècles*, Poitiers, 1964.
[678] GRIFFE E., *Histoire religieuse de l'ancien pays de l'Aude des origines chrétiennes à la fin de l'epoque carolingienne*, Paris, 1933.
[679] HERVAL R., *Origines chrétiennes: De la IIe Lyonnaise*

gallo-romaine à la Normandie ducale, IVe- XIe siècles, Rouen, Paris, 1966.
[680] KAUSS D., *Die mittelalterliche Pfarrorganisation in der Ortenau*, Bühl, Baden, 1970.
[681] LE BRAS G., *Etudes de sociologie religieuse*, 2 vol., Paris, 1955.
[682] LOUIS R., *Les églises d'Auxerre des origines au XIe siècle*, Paris, 1952.
[683] MÂLE E., *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, 1950.
[684] *Musica e arte figurative nei secoli X-XIII, atti del 13o convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, 1973.
[684 *bis*] NELSON J. L., *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, Londra, 1986.
[684 *ter*] PACAUT M., *Doctrines politiques et structures ecclesiastiques dans l'Occident médiéval*, Londra, 1985. (Reeditare.)
[685] SALMON P., *Etudes sur les insignes du pontife dans le rit. roman*, Roma, 1955.
[686] SANTINI G., *I communi di pievi nel Medioevo italiano*, Milano, 1964.
[687] *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, t. VI: *La città nell'alto medioevo*, Spoleto, 1959; t. XXVIII: *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, Spoleto, 1982.
[687 *bis*] SCHMITT J. C., *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990.
[688] THOBY P., *Le crucifix des origines au concile de Trente*, Nantes, 1959.
[689] VERCAUTEREN F., *Etudes sur la „civitates" de la Belgique seconde de la fin du IIIe siècle à la fin du XIIe*, Paris, 1934.
[690] VERMEESCH A., *Essai sur les origines et la signification de la commune dans le nord de la France (XIe et XIIe siècles)*, Heule, 1966.
[691] VISMARA G., *Episcopalis audientia*, Milano, 1937.
[691 *bis*] WIRTH J., *L'image médiévale. Naissance et développement (VIe-XVe)*, Paris, 1989.
[692] ZEILLER J., *Paganus, étude de terminologie historique*, Paris, 1907.

[693] ALPHANDÉRY P., DUPRONT A., *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vol., Paris, 1954.

[694] BONNAUD-DELAMARE R., *L'idée de paix à l'époque carolingienne*, Paris, 1939.

[694 *bis*] BOUCHARD C. B., *Sword, Miter and Cloister: Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca-Londra, 1987.

[695] CARDINI G., *Le crociate tra il mito e la storia*, Roma, 1971.

[696] COSTE-MESSELIÈRE R DE LA și colab., *Pèlerins et chemins de Saint-Jaques en France et en Europe du Xe siècle à nos jours*, Paris, 1965.

[697] COUVREUR G., *Les pauvres ont-ils des droits?*, Roma, Paris, 1961.

[698] DELARULLE E., *L'idée de croisade au Moyen Age*, Torino, 1980.

[698 *bis*] DEMURGER A., *Vie et mort de l'ordre du Temple, 1118-1314*, Paris, 1985.

[699] DUBY G., *Hommes et structures du Moyen Age*, Haga, 1973.

[699 *bis*] DUPRONT A., *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Images et langages*, Paris, 1987.

[700] ERDMANN C., *Die Entstehung des Kreuzzugsdankens*, Stuttgart, 1935.

[700 *bis*] *Essays on the Peace of God. The Church and the People in Eleventh Century France*, Waterloo (Ontario), 1987.

[701] FINUCANE R. C., *Miracles and Pilgrims, popular beliefs in medieval England*, Londra, Melbourne, Toronto, 1977.

[701 *bis*] FLORI J., *L'idéologie du glaive, préhistoire de la chevalerie*, Geneva, 1983.

[701 *ter*] FLORI J., *L'essor de la chevalerie, XIe- XIIe siècle*, Geneva, 1986.

[702] GIERL I., *Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern*, München, 1960.

[703] HALL D., *English medieval Pilgrimages*, Londra, 1967.

[703 *bis*] HEAD TH., LANDES R., *The Peace of God: Violence and Religion in tenth and eleventh Century France*, New York, 1992.

[704] HOFFMANN H., *Gottesfriede und Treuga Dei*, Stuttgart, 1964.

[705] *I laici nella societas christiana dei secoli XI e XII, settimana internazionale di studio,* Milano, 1968.
[706] KÖTTING B., *Peregrinatio religiosa, Wallfahrten in der Antike und des Pilgerwesen in der Alten Kirche,* Münster, 1950.
[707] LECLERCQ J., *L'idée de royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959.
[707 *bis*] *Militia Christi e crociata nei secoli XI-XIII,* Milano, 1992.
[708] MOLLAT M., *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, 2 vol., Paris, 1974.
[709] MOLLAT M., *Les pauvres au Moyen Age, étude sociale*, Paris, 1974.
[710] NOTH A., *Heiliger Krieg und heiliger Kampf, Beiträge zur Geschichte der Kreuzzüge*, Bonn, 1966.
[711] O'BRIEN J. M., *Fulk of Neuilly*, Los Angeles, 1964.
[712] *Paix (la), Recueil de la Société Jean-Bodin*, t. XIV, Bruxelles, 1962.
[713] *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima crociata, atti del 4º convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, 1963.
[714] *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII, atti del 8º convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale*, Todi, 1969.
[715] RICHARD J., *Le royaume latin de Jérusalem*, Paris, 1953.
[716] RICHARD J., *L'esprit de la croisade*, Paris, 1969.
[716 *bis*] *Royauté (La) sacrée dans le monde chrétien,* Paris, 1992.
[717] SIGAL P., *Les marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris, 1974.
[718] SUMPTION J., *Pilgrimage en image of medieval religion*, Londra, 1975.
[719] VAN CAUWENBERGH E., *Les pèlerinages expiatoires et judiciares dans le droit communal de la Belgique au Moyen Age*, Louvain, 1922.
[720] VASQUEZ DE PARGA L., LACARRA J. M., URIA J., *Les peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vol., Madrid, 1948-1949.
[721] VON CAMPENHAUSEN H., *Die asketische Heimatlosigkeit in altkirchlichen Mönchtum*, Tübingen, 1930.
[722] ZETTINGER J., *Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum Jahre 800,* Freiburg, 1900.

[723] ANCIAUX P., *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle*, Louvain, 1949.
[724] ANCIAUX P., *La sacrement de pénitence*, Louvain, Paris, 1957.
[725] BLOMME R., *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvain, Gembloux, 1958.
[725 *bis*] BOSWEL R., *The Kindness of Strangers: the abandoriment of Children in western Europe from late Antiquity to Renaissance*, Londra, 1988.
[726] BRAECKMANS L., *Confession et communion au Moyen Age et au concile de Trente*, Gembloux, 1971.
[727] BRANDILEONE F., *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milano, 1906.
[728] BROWE P., *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster, 1938.
[729] BROWE P., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München, 1933.
[729 *bis*] BRUNDAGE J. A., *Law, sex and christian Society in medieval Europe*, Chicago-Londra, 1987.
[730] CAPITANI O., *Studi su Berangerio di Tours*, Lecce, 1966.
[730 *bis*] CASAGRANDE C., VECCHIO S., *Les péchés de la langue. Discipline et étique de la parole dans la cul-
ture médiévale*, Paris, 1991.
[731] CHENON E., *Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux*, Paris, 1912.
[731 *bis*] *Condición (La) de la mujer en la Edad Media*, Madrid, 1986.
[732] DAUVILLIER J., *Le mariage dans le droit canonique depuis le décret de Gratien jusqu'à la mort de Clément V*, Paris, 1933.
[733] DESHUSSES J., *Le sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Freiburg, 1971.
[734] DIDIER J. C., *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise*, Tournai, Paris, 1959.
[735] DUBY G., *Le chevalier, la femme et le prête*, Paris, 1981.
[736] DUMOUTET E., *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Age*, Paris, 1932.

[737] DUMOUTET E., *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926.
[738] ECKHARDT W. A., *Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich*, Göttingen, 1955.
[739] ESMEIN A., *Le mariage en droit canonique*, ediția a doua, revăzută de Genestal R. și Dauvillier J., 2 vol., Paris, 1929-1935.
[739 *bis*] *Femmes, mariages, lignages, XIIe-XIVe siècle. Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruxelles, 1992.
[740] GAUDEMET J., *Sociétés et mariage*, Strasbourg, 1980.
[740 *bis*] GAUDEMET J., *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris, 1987.
[741] GEISELMANN J., *Die Eucharistie lehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926.
[742] GRYSON R., *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux, 1970.
[742 *bis*] GY P.-M., *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990.
[743] *Il matrimonio nella società alto medievale, Settimane di studi del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, t. XXIV, 2 vol., Spoleto, 1978.
[744] IMBERT J., *Le repos dominical dans la législation franque*, Namur, 1968.
[745] JUNGMANN J. A., *Die lateinischen Busriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck, 1932.
[745 *bis*] *L'aveu: Antiquité et Moyen Age*, Roma, 1986.
[746] *La femme, Recueil de la Société Jean-Bodin*, t. XII, 2 vol., Bruxelles, 1962.
[747] LAPORTE J., *Le pénitentiel de saint Colomban*, Paris, 1958.
[749] LASZCZ R., *Organisation de la pénitence tarifée d'après les „ordines" des „Libri paenitentiales" jusqu'au „Corrector sive Medicus" de Burchard de Worms (1008-1072)*, 2 vol., Strasbourg, 1971.
[750] LECLERCQ J., *L'amour vu par les moines au XIIe siècle*, Paris, 1983.
[751] LECLERCQ J., *Le mariage vu par les moines*, Paris, 1983.
[752] *Le lien matrimonial*, Colloque du Cerdic, Hommes et Eglise, I, Strasbourg, 1970.
[753] LONGÈRE J., *La prédication médiévale*, Paris, 1983.
[754] LONGÈRE J., *Oeuvres oratoires des maîtres parisiens au XIIe siècle*, 2 vol., Paris, 1975.

[755] *Love and Mariage in the twelfth century*, Louvain, 1981.
[756] MACDONALD A. J., *Berengar and the reform of sacramental doctrine*, Londra, 1930.
[757] MACDONALD A. J., *Lanfranc, a study of his Life, Work and Writing*, ediția a doua, Londra, 1944.
[758] METZ R., *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, Paris, 1954.
[759] MICHAUD-QUENTIN P., *Sommes de casuistique et manuels de confessions du XIIe au XIVe siècle*, Namur, 1961.
[760] MOLIN J. B., MUTEMBE P., *Le rituel du mariage en France du XIIe au XIVe siècle*, Paris, 1974.
[761] NEUNHEUSER B., *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, Freiburg-am-Brisgau, 1963, traducere franceză de LIEFOOGHE A., *L'Eucharistie*, t. II: *Au Moyen Age et à l'époque contemporaine*, Paris, 1966.
[762] NOONAN J. T., *Contraception et mariage*, traducere franceză, Paris, 1969.
[763] NUSSBAUM O., *Der Standort des Liturgen am christichen Altar vor dem Jahre 1000*, 2 vol., Bonn, 1965.
[764] POSCHMANN B., *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau, 1930.
[765] POSCHMANN B., *Busse und letze Ölung*, Freiburg-am-Brisgau, 1951, traducere franceză: *La pénitence et l'onction des malades*, Paris, 1966.
[766] RITZER K., *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends*, Münster, 1962; traducere franceză: *Le mariage dans l'Eglise chrétienne du Ier au XIe siècle*, Paris, 1970.
[767] ROBSON C. A., *Maurice of Sully and the medieval vernacular homily*, Oxford, 1952.
[768] SALTET L., *Les réordinations*, Paris, 1907.
[769] SCHMITZ H. J., *Die Bussbücher in die Bussdisciplin der Kirche*, t. I, Mainz, 1883; t. II, Dusseldorf, 1898. Reeditare, Graz, 1958.
[770] TEETAERT A., *La confession aux laïcs dans l'Eglise latin depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Paris, 1926.
[771] VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, Paris, 1952.
[772] VOGEL C., *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, 1969.

[773] WASSERSCHLEBEN F. W. H., *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851. Reeditare, Graz, 1958.

[773 *bis*] *Women and Power in the Middle Ages*, Atena-Londra, 1988.

[774] ZINK M., *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976.

D) *Mentalitățile religioase și pioșenia*

[775] ALPHANDERY P., *Notes sur le messianisme médiéval latin (XIe-XIIe siècles)*, Paris, 1912.

[776] BAR F., *Les routes de l'autre monde*, Paris, 1946.

[776 *bis*] BARTLETT R., *Trial by Fire and Water: the medieval judicial Ordeal*, Oxford, 1986.

[777] BAUCH A., *Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit*, Regensburg, 1979.

[778] COHN N., *The Pursuit of millenium*, Londra, 1957; traducere franceză: *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, 1962.

[779] COHN N., *Europe's Inner Demons*, Londra, 1975; traducere franceză: *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age*, Paris, 1982.

[780] CUMING C. J., BAKER D., *Popular Belief and practice*, Cambridge, 1972.

[781] DANIÉLOU J., *Les anges et leur mission*, Chêvetogne, 1953.

[782] DELARULLE E., *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, 1975.

[783] DELEHAYE H., *Sanctus, essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1927.

[784] DELOOZ P., *Sociologie et canonisations*, Haga, 1969.

[785] DUCKETT E., *Death and Life in the tenth century*, Ann Arbor (Michig.), 1975.

[786] ERLANDE-BRANDENBURG A., *Le roi est mort, étude sur les funérailles, les sépultures et les tombeaux des rois de France jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, Paris, 1975.

[787] FOCILLON H., *L'an mil*, Paris, 1952.

[787 *bis*] FOLZ R., *Les saints rois du Moyen Age en Occident, VIe-XIIIe*, Bruxelles, 1984.

[788] FÖRSTER M., *Zur Geschichte des Reliquienkultus in Altengland*, München, 1943.

[789] GAIFFIER B DE., *Etudes critiques d'hagiographie et d'iconologie,* Bruxelles, 1967.
[789 *bis*] GEARY P. J., *Furta sacra. Thefts of relics in central Middle Ages,* Princeton, 1978.
[790] GRAF A., *Il diavolo,* Milano, 1889.
[791] GRAUS F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit,* Praga, 1965.
[792] GRY L., *Le millénarisme dans ses origines et son développement,* Paris, 1904.
[793] GUTH K., *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienwerehrung,* Ottobeuren, 1970.
[794] GÜNTHER H., *Psychologie der Legende,* Freiburg-am-Brisgau, 1949.
[795] *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles),* Actes du Colloque de Nanterre, 1979, Paris, 1984.
[796] *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII, atti del 5º convegno di studi sulla spiritualità medievale,* Todi, 1967.
[797] JOUNEL P., *Le culte des saints les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle,* Roma, 1977.
[798] KAMPERS F., *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage,* München, 1896.
[799] KAMPERS F., *Von Werdegang der abendländischen Kaisermystik,* Leipzig, Berlin, 1924.
[800] LA PREUVE., *Recueil de la Société Jean-Bodin,* t. XVII, Bruxelles, 1965.
[800 *bis*] LECOUTEUX C., *Fantômes et revenants au Moyen Age,* Paris, 1986.
[801] LE GOFF J., *La naissance du Purgatoire,* Paris, 1981.
[801 *bis*] LEMAÎTRE J.-L. (ed.), *L'Eglise et la mémoire des morts dans la France médiévale,* Paris, 1986.
[801 *ter*] LEMAÎTRE J.-L., *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des morts et les obituaires de Saint-Martial de Limoges du XIe au XIIIe,* Paris, 1989.
[802] LOOMIS CH. G., *White Magic, an introduction to the Folklore of Christian Legend,* Cambridge (Mass.), 1948.
[803] MANSELLI R., *La lectura super Apocalypsim di Pietro di Giovanni Olivi, ricerche sull'escatologismo medioevale,* Roma, 1955.
[804] MANSELLI R., *La religion populaire au Moyen Age,*

problème de méthode et d'histoire, Montreal, Paris, 1975.
[804 *bis*] MESLIN M. (ed.), *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, 1984.
[805] MOTTU H., *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*, Neuchâtel, 1977.
[806] NOTTARP H., *Gottesurteilstudien*, München, 1956.
[807] NTEDIKA J., *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts*, Louvain, Paris, 1971.
[808] NTEDIKA J., *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, Paris, 1966.
[809] PATCH H., *The other world according to descriptions in medieval literature*, Cambridge, 1950.
[810] PATETTA F., *Le ordalie*, Torino, 1898.
[811] POULAIN C. J., *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*, Laval, 1972.
[812] ROSCOFF G., *Geschichte des Teufels*, Leipzig, 1869. Reeditare, Aalen, 1967.
[812 *bis*] RUH K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, t. I, München, 1990.
[813] RUSSO F., *Bibliografia gioachimita*, Florența, 1954.
[814] *Satan, études carmelitaines*, Paris, Bruges, 1948.
[815] SCMIDT K. D., *Germanischer Glaube und Christentum. Einzeldarstellungen aus dem Umbruch der deutschen Frühgeschichte*, Göttingen, 1948.
[816] SICARD D., *La liturgie de la mort dans l'Eglise latine des origines à la réforme carolingienne*, Münster, 1978.
[816 *bis*] SIGAL P. A., *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris, 1985.
[817] TONDELLI L., *Il libro delle figure dell'abate Gioacchino*, Torino, 1953.
[818] TÖPFER B., *Das Kommende Reich des Friedens, zur Entwicklung chiliastischer zu Kunftsthoffnungen im Hochmittelalter*, Berlin, 1964.
[819] VAUCHEZ A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma, 1981.
[819 *bis*] VERBEKE W., VERHELST D., WELKENHUYSEN A., *The Use and the Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Louvain, 1988.
[820] WAGNER G., *Volkfromme Kreuzverehrung im Westfalen von den Anfängen bis zum Bruch der mittelalterlichen Glaubenseinheit*, Münster, 1960.
[820 *bis*] WARD B., *Miracles and the medieval Mind*, Philadelphia, 1987.

[821] BARRÉ H., *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris, 1963.
[822] BERLIÈRE U., *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle*, Paris, 1927.
[823] BULTOT R., *La doctrine du mépris du monde*. t. IV: *Le XIe siècle*; 1. *Pierre Damien*, 2. *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Canterbury*, 2 vol., Louvain, Paris, 1963-1964.
[824] *Chiesa e reforma nella spiritualità del secolo XI*, atti del 7° convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale, Todi, 1968.
[825] COMBARIEU DU GRÈS M. DE., *L'idéal humain et l'expérience morale chex les héros des chansons de geste des origines à 1250*, 2 vol., Paris, Aix-en-Provence, 1979.
[826] DARWIN F., *The english medieval Recluse*, Londra, 1943.
[827] DELHAYE PH., *Le décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Bruxelles, Paris, 1963.
[828] GARNIER F., *Le langage de l'image au Moyen Age*, t. I: *Signification et symbolique*, t. II: Grammaire des gestes, Paris, 1982-1989.
[828 *bis*] GOLD P., *The Lady and the Virgin. Image, Attitude and Experience in twelfth Century France*, Chicago-Londra, 1985.
[829] GOUGAUD L., *Anciennes coutumes clastrales*, Ligugé, 1930.
[830] GOUGAUD L., *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Age*, Paris, 1925.
[831] GOUGAUD L., *Ermites et reclus*, Ligugé, 1928.
[831 *bis*] GRACIA J., *Introduction to the problem of individualism in the Middle Ages*, Berlin, 1986.
[832] GREVEN J., *Die Anfängen der Beginnen*, Münster, 1912.
[833] HOULET J., *Le combat des vertus et des vices, les Psychomachies dans l'art*, Paris, 1969.
[833 *bis*] *Image (L') et la production du sacré*, Paris, 1991.
[833 *ter*] KUTTNER S., *Gratian and the schools of law, 1140-1234*, Londra, 1983. (Reeditare)
[834] LAZZARI F., *Il contempus mundi nella scuola di S. Vittore*, Neapole, 1965.
[835] LAZZARI F., *Monachesimo e valori umani tra XI e XII secolo*, Neapole, 1969.

[836] LECLERCQ J., *Etude sur le vocabulaire monastique au Moyen Age*, Roma, 1961.
[837] LECLERCQ J., *Otia monastica, études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age*, Roma, 1963.
[838] LECLERCQ J., *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle*, Jean de Fécamp, Paris, 1946.
[838 *bis*] LE GOFF. (ed.), *L'homme médiéval*, Paris, 1989.
[839] *L'ermitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, atti della settimana di studio, 1965.
[840] LUNARDI G., *L'ideale monastico nelle polemiche del secolo XII sulla vita religiosa*, Noci, 1970.
[841] MARX M., *Incessant Prayer in ancient monastic literature*, Roma, 1946.
[842] MOOS P. VON., *Consolatio, Studien zur mittelalterlichen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, München, 1971.
[842 *bis*] PARISSE M., *Les nonnes au Moyen Age*, Le Puy, 1983.
[843] SALMON P., *L'office divin au Moyen Age, histoire de la formation du bréviaire du IXe au XVe siècle*, Paris, 1967.
[844] VANDENBROUKE F., *La morale monastique du XIe au XVIe siècle*, Louvain, Lille, 1966.
[845] VILLIEN A., *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris, 1936.
[846] WATHEN A. G., *Silence, the meaning of silence in the rule of st. Benedict*, Washington, 1974.

F) Viaţa evanghelică şi erezia

[847] BALDWIN J., *Masters, Prices and Merchants. The social Views of Peter the Chanter and his circle*, Princeton, 1970.
[848] BORST A., *Die Katharer*, Stuttgart, 1953; traducere franceză: *Les Cathares*, Paris, 1974.
[849] *Cahiers de Fanjeaux*, t. 2: *Vaudois languedociens et pauvres catholiques*, Toulouse, 1967, t. 3: *Cathares en Languedoc*, Toulouse, 1968, t. 14: *Historiographie du catharisme*, Toulouse, 1979.
[850] CAPITANI O., *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna, 1974.
[851] CAPITANI O., *L'ersia medievale*, Bologna, 1971.
[852] CAPITANI O., *Medioevo ereticale*, Bologna, 1977.
[852 *bis*] DALARUN J., *L'impossible sainteté*, Paris, 1985.
[853] DUPRÉ THESEIDER E., *Introduzione alle eresie*

medievali, Bologna, 1953.
[854] FLOOD D., *Poverty in the Middle Ages*, Werl, 1975.
[855] FRUGONI A., *Arnaldo da Brescia nelle fronti del secolo XII*, Roma, 1954.
[856] GRIFFE E., *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc*, Paris, 1969.
[857] GRUNDMANN H., *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, ediția a doua, Darmstadt, 1961.
[858] *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Haga, 1968.
[859] KOCH G., *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin, 1962.
[860] MAISONNEUVE H., *Etudes sur les origines de l'inquisition*, ediția a doua, Paris, 1960.
[861] MANSELLI R., *Studi sulle eresie del secolo XII*, ediția a doua, Roma, 1975.
[862] MANTEUFFEL T., *Naissance d'une hérésie, les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age*, Paris, Haga, 1970.
[862 *bis*] MOORE R. I., *The formation of a persecuting Society, Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987.
[863] MORGHEN R., *Medioevo christiano*, ediția a treia, Bari, 1962.
[863 *bis*] *Mouvement (Le) confraternel au Moyen Age: France, Suisse, Italie*, Roma-Lausanne, 1987.
[864] RUSSEL J. B., *Dissent and Reform in the early Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, 1965.
[865] SAINT-PALAIS D'AUSSAC F. DE., *La réconciliation des hérétiques dans l'Eglise latine*, Paris, 1943.
[866] SELGE K. V., *Die ersten Waldenser*, 2 vol., Berlin, 1967.
[867] SÖDERBERG H., *La religion des cathares*, Uppsala, 1949. Reeditare, New York, 1978.
[868] THOUZELLIER CH., *Catharisme et valdéisme en Laguedoc*, Paris, 1966.
[869] THOUZELLIER CH., *Hérésie et hérétiques*, Roma, 1969.
[869 *bis*] VAUCHEZ A., *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987.
[870] VIOLANTE C., *Studi sulla christianità medioevale*, Milano, 1972.
[871] VOLPE G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Florența, 1921.
[872] WALTER J. VON., *Die ersten Wanderprediger Frankreichs*, 2 vol., Leipzig, 1903-1909.
[873] WERNER E., *Pauperes Christi*, Leipzig, 1956.
[874] ZANONI L., *Gli umiliati*, Milano, 1911.

Partea a doua

Stadiul cunoștințelor

Cartea întâi

Renașterea religioasă și culturală carolingiană

Legăturile dintre viața religoasă și cultură îi apar, fără îndoială, istoricului civilizației Occidentului medieval ca o evidență prea familiară pentru a merita o punere în discuție radicală. Este, totuși, iluzoriu să credem că o asemenea legătură vine de la sine. Ea este mai curând rezultatul unei alegeri și chiar al unei alegeri reînnoite în epoci diferite și în condiții puțin comparabile.

Oamenii Bisericii pot fi ignoranți, caz îndeajuns de frecvent dacă ar fi să dăm creazare plângerilor obișnuite. Numai un efort perseverent a permis, pe parcursul întregului Ev Mediu, îmbunătățirea nivelului cultural al clerului. De aceea punctele de plecare par modeste.

La drept vorbind, un preot de parohie nu pare să fi avut nevoie în mod obișnuit de o formație riguroasă, sau de o cultură rafinată. Sfințenia nu este legată de învățătură, iar pietatea ca și morala se acomodează cu o viață mai simplă. Credincioșii, încă și mai ignoranți decât clericii, așteaptă de la Biserică ceremonii frumoase, sfaturi practice și eventual exemple de viață. Pe scurt, o cultură religioasă de nivel superior nu se impune ca o necesitate de fiecare zi în pastorala Bisericii. Reducerea numerică a mediilor cultivate în timpul Evului Mediu timpuriu ține mai întâi de inutilitatea unei asemenea învățături.

Nu așa au stat lucrurile în antichitate. În lumea greacă, apoi în lumea latină, creștinismul dă repede naștere unei literaturi, apoi unei teologii, pentru că se impunea justificarea alegerii unei religii noi, venită dintr-un univers mental diferit, pe lângă o elită de păgâni cultivați. Trebuia să fie îndepărtate obiecțiunile făcute în numele bunului gust, al retoricii, al umanismului și al filozofiei, mai mult chiar decât să fie apărate propriile convingeri.

Această literatură se inserează în țesătura culturală a antichității, pentru a da posibilitatea credinței creștine să devină accesibilă unor oameni pe care îi domină în permanență idealul oratorului și al filozofului. Este o tentativă de anexare a culturii profane. În acest context, opțiunea pentru un creștinism savant și care să respecte normele retoricii este perfect justificată. Reușita literară și intelectuală a lui Ieronim și a lui Augustin este plină de sens, devreme ce intelectualul, devenit creștin, nu a trebuit să renunțe la cultura sa.

În epoca carolingiană, alegerea unui creștinism revigorat prin cultură nu se poate justifica prin aceleași considerații. Sistemul cultural al antichității murise, la fel și elitele al căror mijloc de expresie era. Modul de viață al unei căpetenii barbare este foarte deosebit de cel al lui Cicero sau al Sfântului Augustin. Măiestria învățăturii retorice și juridice nu mai apare ca un mijloc de a face carieră într-o manieră privilegiată. Ceea ce pune întrebări este prestigiul păstrat prin moștenirea antică, și nu scăderea progresivă a nivelului cultural.

De aceea, dorința de a restaura în același timp și dintr-o dată viața religioasă și viața intelectuală pare un pariu îndrăzneț și o atitudine care cere explicații.

În prima jumătate a secolului al VIII-lea, reforma Bisericii france se impune ca o necesitate evidentă. Luptele ce au permis familiei Pepinilor să se înalțe până la rangul cel mai înalt au fost însoțite de secularizarea bunurilor Bisericii, de ruinarea anumitor mânăstiri, de instalarea laicilor în fruntea episcopiilor și de dispariția oricărei organizări ecleziastice regionale sau naționale.

Principatul lui Carol Martel agravează o situație pe care este dificil să o evaluăm cu exactitate.

Lui Carloman și Pepin cel Scurt, intendenți ai palatului după moartea tatălui lor, nu le lipsea o devoțiune reală și știau să facă dovada generozității față de biserici. În mod special, ei dădeau o atenție deosebită rolului sacrului în guvernarea oamenilor. Bonifaciu, a cărui preocupare era de-a dreptul religioasă, a știut să depășească prejudecățile pe care le provocau prinții franci și să colaboreze cu ei. El i-a lămurit în legătură cu ceea ce trebuia făcut și a organizat, sub autoritatea lor, primele concilii din anii 742-748[1].

La franci, puterea prinților de a convoca vasalii se află angajată în slujba reformei Bisericii, iar regulile canonice, ca și preceptele moralei capătă forță de lege. Faptul în sine este de o importanță capitală. Or, Bonifaciu era convins că administrarea sfintelor taine presupunea stăpânirea desăvârșită a limbii latine. Trebuia să pronunți cu exactitate cuvintele sacramentale ce deschid porțile mântuirii. Morala creștină cerea clerului să fie cucernic și un exemplu bun, iar câteva studii puteau să-l lumineze asupra îndatoririlor sale. În concluzie, religia și liturghia cereau o anumită stăpânire a limbii latine[2]. Scopul era modest, dar efortul ce trebuia depus, imens. Oricât de limitată ar părea această ambiție, ea reprezintă deja alegerea unui creștinism cultivat.

Această reformă, importantă pentru viitorul dezvoltărilor culturale și religioase, primește din partea prinților și apoi a suveranilor franci un sprijin care nu se dezminte. Ea datorează talentului lor politic și forței lor militare întinderea într-un imperiu imens care ocupă centrul Occidentului. În afara acestor construcții rămân regatele creștine din Peninsula Iberică și cele din insulele britanice, unde inițiativele carolingiene nu rămân fără ecou.

---

[1] BONIFACIU, *Lettre au pape Zacharie*, in MGH, *Epist., III*, p. 299, scrisoarea 50.

[2] ID, in MGH, *Epist., III*, p.336, scrisoarea 68.

Hotărâtă de către prinț și susținută de autoritatea sa, această renaștere are ca personaj central conducătorul laic, căruia. deja de multă vreme. exista obiceiul de a i se recunoaște autoritatea asupra bisericilor din regatul său. Inițiativele lui Pepin cel Scurt și ale lui Carol cel Mare lărgesc acest rol, până la a da împăratului o adevărată funcție mistică. Ei au introdus astfel o concepție despre rolul religios al suveranului, care nu a încetat să fie revendicată mai târziu.

I

Puterea și Biserica
Formarea ideologiilor politico-religioase ale Occidentului

A. REGELE UNS

Ungerea regală a lui Pepin cel Scurt, ceremonie necunoscută până atunci francilor sau altor popoare barbare, cu excepția vizigoților[1], este reușita unui plan îndelung urmărit. Papalitatea și Sfântul Bonifaciu, care aduc prințului franc un sprijin interesat, conferă evenimentului caracteristici religioase specifice.

Ceremonia validează o poziție deja dobândită. Prințul franc, care organizase și prezidase adunări de oameni ai Bisericii și de laici și care introdusese în legislația francă primele reforme, nu mai era un personaj străin Bisericii. Ungerea, care îi conferă un caracter religios conform rolului său de protector al bisericilor, nu îi aduce nici o putere suplimentară. Regele merovingian prezida conciliile regatului său și acționa ca un veritabil șef al unei biserici autonome. Noua demnitate a lui Pepin lasă în seama regelui, uns și binecuvântat de Dumnezeu, grija de a-i numi pe episcopi, putere de care tatăl său se bucurase, și chiar abuzase. De fapt, sfințirea căpeteniei france era cea mai bună dovadă a încercării de reorganizare a Bisericii france.

Prinții franci puteau să pretindă această demnitate, invocând zelul de care dăduseră dovadă în evanghelizarea

[1] Cf. G. TESSIER, *Le baptême de Clovis*, Paris, 1964, p.139 și urm.

popoarelor păgâne vecine. Pepin d'Herstal arătase calea, sprijinind acțiunea lui Willibrord în Frisia[1]. Evanghelizarea era fără îndoială o îndatorire după părerea intendentului palatului, din familia căruia făceau deja parte sfinți. Creștinarea deschidea drumul influenței france și conferea prințului franc o autoritate sporită. În 714, la moartea lui Pepin d'Herstal, Frisia scapă de sub autoritatea austrasienilor și evanghelizarea este pentru moment compromisă. Carol Martel și Pepin cel Scurt nu își precupețesc sprijinul acordat misionarilor. Cu toate acestea, creștinarea putea să se încheie fără profit pentru franci, prin stabilirea unei Biserici autonome și naționale. Soluția fusese schițată în Frisia și dusă, în Bavaria, până la împărțirea țării în episcopii și organizarea unei Bisericii în jurul ducelui. Ungerea, ce făcea din regele franc un personaj deosebit, îi acorda o funcție religioasă rău definită și copleștitoare.

Până atunci, regele francilor fusese mai întâi o căpetenie etnică a cărei autoritate nu funcționa bine decât asupra poporului său. El conducea oameni, mai mult decât o țară, de la instalarea în Galia, domina un teritoriu unde trăiau populații foarte diverse. Ungerea regală îi aducea lui Pepin, și apoi lui Carol cel Mare, autoritatea religioasă ce le permitea să se impună în calitate de conducători ai creștinilor, fără diferențieri naționale. Puteau astfel să folosească munca misionarilor.

Ascesiunea lui Pepin la regalitate era o uzurpare a drepturilor deținute ereditar de o altă familie și cerea o altă legitimitate decât cea a rasei și a sângelui. Creștin convins și chiar fervent al apostolului Petru[2], Pepin a încercat să o descopere alături de Biserica ce recunoștea un Dumnezeu stăpân al tuturor puterilor.

---

[1] K. F. WERNER, *Le rôle de l'aristocratie dans le christianisation du nord-est de la Gaule*, in *RHEF*, t. LXII, 1975, pp. 45-73; TH. SCHIEFFER, *La Chiesa nazionale di osservanza romana, l'opera di Willibrord e di Bonifacio*, in *Le Chiese* [262], t.I, p.73 și urm.

[2] Cf. E. DELARUELLE, *L'eglise romaine et ses relations avec l'eglise franque jusqu'en 800*, in *Le Chiese* [262], pp.143-184.

Doi emisari, apostolul Burchard și capelanul Fulrad, au fost însărcinați să-i pună papei întrebarea decisivă. Era o simplă consultare, pentru că, ce valoare, alta decât morală, putea avea, la data respectivă, răspunsul lui Zacharias. În *Annales royales* se face referire la el, sub forma unui sfat însoțit de un motiv. „Era de preferat să-l numești rege pe cel care deținea puterea, decât pe cel care nu avea deloc, în așa fel încât ordinea să nu fie tulburată". Ordinea la care Zacharias înțelegea să contribuie nu era pacea civilă a societății france, ci organizarea ierarhică a lumii[1]. În cadrul acesteia, fiecare funcție are rangul său și de îndeplinit anumite obligații. Pepin, care exercita puterea regală, merita titlul, și recunoașterea acestuia a contribuit la așezarea lui pe locul ce i se cuvenea. El participa astfel la guvernarea lumii, așa cum voia Dumnezeu. La urma urmelor, răspunsul lui Zacharias era o aprobare în toată puterea cuvântului, în numele lui Dumnezeu.

Ungerea regală evidenția printr-un ritual faptul că puterea lui Pepin era binecuvântată de Dumnezeu. Ceremonia trebuia să-și fi avut importanța ei, din moment ce regele a considerat de cuviință să fie întreprinsă de două ori, în 751, de episcopii franci sau de Bonifaciu, și în 754, de papa însuși. Ea înconjura puterea sa cu acea aureolă de influență sacră ce face autoritatea de temut și respectată. Întreaga sferă a sacrului creștin și probabil toate forțele superstiției religioase se aflau angajate în slujba unei noi dinastii.

În 754, Pepin se legase printr-un jurământ de prietenie cu papa Ștefan al II-lea. Pontiful, care îi unsese deopotrivă pe prinții Carol și Carloman și le devenise părinte spiritual, se afla angajat împreună cu Pepin într-un pact de copaternitate[2]. Cele două puteri înțelegeau astfel să-și conjuge eforturile în afecțiune și respect reciproc.

Papalitatea conta pe ajutorul militar al francilor și nu înceta cu elogiile despre meritele noii puteri. Corespondența dintre Roma și curtea francă este plină de epitete

---

[1] R. FOLZ, *Le couronnement* [221], p.40.
[2] *Ibid.* p.42.

religioase ce îl calificau pe rege. Pepin este „foarte creștin", este, rând pe rând, „instituit", „păstrat" și „inspirat" de Dumnezeu. Regele este mântuitorul sfintei Biserici. Este în mai multe rânduri comparat cu Moise și cu David, adică legiuitorul și regele Israelului îi sunt dați ca modele. El devine astfel conducătorul unui nou popor ales, care are în același timp o misiune militară și o vocație religioasă[1].

Ceea ce este excesiv în acest vocabular dispare la moartea papei Paul I. Cu toate acestea, ideea unei misiuni providențiale tinde să se acrediteze la franci, așa cum o arată cel de-al doilea prolog la Legea salică, compus la cancelaria regală către 763-764. Francii își arogă capacitatea aproape firească de a deveni poporul creștin prin excelență.

Aceasta este deopotrivă și semnificația acelor *Laudes royales,* cântece liturgice de jubilație care combină aclamațiile cândva tradiționale la Roma, pentru a ura viață și victorie împăratului, cu litaniile sfinților din bisericile insulare. Această creație poetică originală apare la curtea francă, foarte posibil în anii când Pepin a fost uns rege. *Laudes* aduc mai întâi un strigăt de triumf în onoarea lui Christos învingător, rege și împărat, apoi o aclamație a oamenilor și a instituțiilor noului sistem politico-religios. Ele solicită mijlocirea Mântuitorului, a îngerilor și a sfinților în favoarea papei, a regelui, a prinților familiei domnitoare, a judecătorilor și a armatei france. Tonul general este cel de victorie și nu cel de implorare și de penitență. Triumful lui Christos, care este îndelung și cu putere celebrat, pare garanția armatei france, ale cărei succese nu mai sunt fără însemnătate religioasă. Această liturghie asociază în mod limpede forța militară francă cu misiunea de mântuire pe care Christos a îndeplinit-o în lume până la triumful său[2].

Alianța între Biserica romană și curtea francă, ce constituie aspectul concret al acestei celebrări, apare mai puțin ca o combinație politică, eficace, dar revocabilă.

---

[1] *Ibid.* pp.97-100.
[2] E. H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae* [223], pp.56-64.

decât ca întâlnirea unui popor cu o nouă ideologie politico-religioasă în stare să dea naștere unui amalgam de idei la fel de puternic precum un mit.

B. ÎMPĂRATUL

Îndatoririle regelui creștin cu privire la poporul său sunt de ordinul bunei guvernări. El îi este mai cu seamă conducătorul mistic și în aceasta constă esențialul. Carol cel Mare a moștenit vocația tatălui său și a aprofundat-o, așa cum o arată o scrisoare a lui Alcuin din vara anului 799. „Fie ca grația divină, îi scrie el regelui, să vă dea libertatea de a vă îndepărta de Saxa și de poporul său infam pentru a guverna regatele, a face dreptate, a restaura bisericile, a îndrepta poporul, a cinsti fiecare persoană și fiecare demnitate, a-i apăra pe cei oprimați, a face legile, a-i consola pe pelerini și a arăta peste tot și tuturor calea vieții cerești."[1]

A guverna înseamnă, desigur, a îndeplini toate aceste îndatoriri care sunt inferioare obligației mai generale de a conduce poporul spre destinul său veșnic. Puterea de care dispune regele nici nu are alt scop, și a îndrepta poporul sau a-l face să trăiască potrivit normelor moralei nu se poate înțelege decât în această perspectivă. Regele are o misiune religioasă de mântuire care îl face locțiitorul lui Christos. Anumite îndatoriri mai deosebite față de pelerini și de cei năpăstuiți au o puternică tentă mesianică și se fac mai mult ecoul misiunii pământești a lui Iisus Christos.

Această referire constantă la Mântuitor subliniază locul unic al lui Carol cel Mare în calitate de conducător al poporului creștin. Or, Alcuin, încă de la 798, folosește termenul imperiu pentru a desemna comunitatea pe care o formează popoarele civilizate, adică, la acea dată, popoarele creștine. Este o idee morală și religioasă destul

---

[1] ALCUIN, *Lettre 96*, in *PL*, 100 c 305.

de vagă, ce este o versiune creștină a universalismului cultural roman[1]. Cuvântul și ideea incitau la unificarea politică începând cu unitatea religioasă ce era singura reală. Era rezultatul unui program regal de cucerire și de evanghelizare. Conducător și rector al poporului creștin, Carol cel Mare era demn de Imperiu, fără a avea încă titlul. Încoronarea din anul 800 reprezintă mai întâi recunoașterea unui nume, adică a titlului și a demnității de împărat celui pe care Dumnezeu l-a desemnat pentru această funcție[2].

Evenimentul nu era atât de neașteptat pe cât au dorit anumiți contemporani să-l considere. Se pregătea, de ani îndelungați, pe măsură ce relațiile dintre Bizanț și curtea francă deveneau mai dificile, începând din 788. Regele franc era de acum înainte un adversar, ceea ce nu înseamnă deloc că devenise un rival. Noțiunea de imperiu nu putea fi limpede pentru franci, pentru că limba lor maternă, un dialect germanic, nu dispunea decât de unul și același termen pentru a semnifica dominația unui conducător. Ei nu puteau distinge un rege de un împărat fără intervenția unui învățat care să le explice diferența, perceptibilă doar în latină. De aceea, Carol cel Mare putea să uzurpe obiceiuri rezervate până atunci Basileului sau să-și afirme poziția de egal fără ca totuși să pretindă demnitatea imperială.

Dorința de a rivaliza cu Bizanțul este, cu toate acestea, sigură, așa cum o dovedesc tot felul de gesturi semnificative[3]. La Roma, unde sunt cunoscute uzanțele și sensul lor, papa Leon al III-lea numără anii după domnia regelui franc înainte chiar de anul 800, iar monedele poartă numele său. La curtea francă, cancelaria a început să folosească bule de aur și sigilii asemănătoare celor din Bizanț. Reunirea unui conciliu, la Frankfurt, în 794, la inițiativa regelui, și publicarea hotărârilor pe numele său, îl făceau pe Carol egal cu Basileus, căruia îi erau recunoscute aceste drepturi. *Livres Carolins,* ce expun doctrina episcopilor franci, se prezintă ca

---

[1] R. FOLZ, *Le couronnement* [221], p.144 și urm.

[2] P.E. SCHRAMM, *Die Anerkennung Karls des Grossen als Kaiser*, in *HZ*, t.172, 1951, p.488 și urm.

[3] H. FICHTENAU, *Il concetto imperiale di Carlo Magno* [230], p.250 și urm.

o operă a lui Carol cel Mare însuși. Titlul o spune în mod explicit. Regele devenea astfel apărătorul autorizat al celei mai stricte ortodoxii creștine.

Întemeierea unei capitale și construirea unui palat răspundeau mai mult dorinței de a rivaliza cu Bizanțul, decât necesităților proprii ale monarhiei france. Față de Roma, Aachenul devenea *pendant*-ul Bizanțului. Carol cel Mare relua legăturile cu tradiția lui Constantin, care construise un oraș pentru a dota Imperiul cu o capitală. El refuză, ca și acesta, să se instaleze în Oraș, din moment ce pontifii își instalaseră aici sediul. Respecta astfel, până în spiritul ei, falsa donație a lui Constantin, care atribuia prerogativele imperiale papei Silvestru în teritorii foarte vaste.

Capela palatină de la Aachen este un edificiu al cărui model este împrumutat de la San Vitale din Ravenna și poate, în plus, de la baptisteriul din Laterano. Poate că nu lipsește ideea de a ridica o construcție asemănătoare părții celei mai prestigioase din palatul sacru al Bizanțului, *Chrisotriclinos*, în același timp sala tronului și locaș de cult. Cu toate acestea, Carol cel Mare a criticat prea mult uzanțele cultului imperial bizantin, pentru ca imitația să fi mers prea departe în această direcție[1]. Capela de la Aachen este un sanctuar creștin în care suveranul deține un loc liturgic, pe drept cuvânt, excepțional. Pare exagerat să împingem paralelismul mai departe.

Se știe că această evoluție lentă este precipitată de evenimente, în Bizanț și la Roma. Rezolvarea diferendului dintre papă și romani presupunea puteri imperiale[2]. Curtea francă, ce nu acționează fără chibzuială, pare să fi pregătit încoronarea imperială din 25 decembrie 800, de vreme ce Alcuin, rămas la Saint-Martin din Tours, nu ignoră nimic din ceea ce trebuie să se întâmple la Roma[3]. Cu toate acestea, se pare că împăratul Carol cel Mare va fi consumat ceva timp pentru a-și fixa, lui însuși, precum și francilor, sensul noii sale demnități.

---

[1] H. FICHTENAU, *Byzanz und die Pfalz zu Aachen*, in *MIÖG*, t.59, 1951, p.1 și urm.

[2] Cf. K. HELDMANN, *Das Kaisertum Karls des Grossen, Theorien und Wirklichkeit*, Weimar, 1928, bibliografie abundentă despre subiect, cf. R. FOLZ, *Le couronnement* [221].

[3] F.L. GANSHOF, *La révision de la Bible par Alcuin*, in *Bibliothèque d'humanisme*, t. IX, Geneva, 1947, pp.7-20.

Nu există nici o îndoială că în anii ce au urmat încoronării, Carol cel Mare are sentimentul că guvernează și acționează ca împărat. El reformează în această perioadă legislațiile naționale, pentru că se consideră investit cu puterea de a o face. Un spirit încă și mai creștin decât în trecut transpare în toate actele administrative. Carol predică și instruiește, mai mult decât ordonă. Capitularul care însoțește trimiterea de *Missi* însărcinați să primească, în 802, jurământul prin care oamenii liberi îi recunosc demnitatea imperială ține seama de îndatoririle imperiale. Carol cel Mare se recunoaște răspunzător pentru viața morală și religioasă a poporului său, și știe că trebuie să răspundă pentru aceasta la Judecata de Apoi. Nu poate spera la pacea veșnică, decât dacă poporul face dovada bunăvoinței pentru a rămâne în slujba lui Dumnezeu. Cum împăratul nu poate veghea personal totul, el cere ca fiecare să se angajeze prin jurământ că nu pune piedici ordinelor sale[1]. Exigențele administrării devin astfel o expresie concretă și colectivă a voinței lui Dumnezeu.

Era, în mod evident, o sacralizare a Imperului care, din aproape în aproape, putea atinge toate nivelurile. Față de imaginea Romei antice și a Bizanțului, Imperiul franc devenea o realitate mistică și o instituție sacră. Imperiul era societatea politică formată din ansamblul poporului creștin. Or, această comunitate era în mod concret una și unică. Sub aspectul său civil și ca autoritate în exterior, era Imperiul; ca autoritate în interior și în viața sa liturgică și sacramentală, era Biserica. Morala era un domeniu comun. Imperiul și Biserica sunt astfel una și aceeași realitate, făcută din aceiași oameni, considerată din două puncte de vedere diferite. Pentru că Biserica este sfântă, Imperiul este sacru. În această epocă, în care noțiunea de stat își face reapariția timidă și în care teologia Bisericii

---

[1] Cf. *Capitularia Regnum Francorum*, ed. Boretius, in MGH, Capit., I, pp.91-93, în special art.8 și 13.

este rudimentară, singura realitate este poporul creștin, care este în același timp Biserică și Imperiu. Ele nu se pot percepe una fără alta, decât cu prețul unei abstracțiuni[1].

Încoronat de Dumnezeu, împăratul este conducătorul acestei ordini pământești. La fel cum unul singur, Dumnezeu Atotputernicul, domnește în ceruri, se impune ca unul singur să fie conducătorul poporului său. Această simetrie a celor două modalități este un principiu teologic și politic esențial. Împăratul nu deține doar puterea lui de la Dumnezeu, ci este și imaginea Sa cea mai înaltă[2].

Această reprezentare se suprapune imaginii regelui sfințit care, ca și Christos, are o misiune pământească de mântuire, fără ca pentru aceasta să fie însă răstignit. Semnificațiile se adaugă și nu se exclud. Epoca carolingiană a moștenit de la luptele contra arianismului și contra variantei sale contemporane, adopțianismul, o teologie în care identitatea între Tată și Fiu este afirmată cu tărie în Treime. Învățații nu ignoră misiunea pământească a lui Christos, dar iau în considerare mai ales starea sa prezentă. A înviat din morți, a urcat la ceruri învingător și domnește astăzi împreună cu Tatăl. Prin urmare, savanții de la curtea francă și-l imaginează pe Dumnezeu sub trăsăturile lui Christos glorios, și el este modelul ceresc al împăratului[3].

Gesturile și ceremoniile confirmă această concordanță. Carol cel Mare, care purta în mod obișnuit costumul național al francilor, îmbrăca veșminte somptuoase pentru marile sărbători și pentru a-i primi pe ambasadori. În acele zile, el trebuia să se arate în întreaga strălucire a maiestății imperiale[4]. Ceea ce avea mai de preț și mai strălucitor servea drept podoabă puterii și-i demonstra măreția. Acest lux trebuia să capteze privirile, să liniștească spiritele și să înnobileze imaginația. Din acest punct de vedere, probabil că ceremonia cea mai semnificativă este încoronarea împăratului Ludovic.

---

[1] L. HALPHEN, *L'idée d'Etat sous les Carolingiens, in RH.* t. CLXXXV, 1939, pp.59-70. Reluat în *A travers l'Histoire du Moyen Age,* Paris, 1950.

[2] H. FICHTENAU, *L'Empire carolingien* [219], pp.73-74.

[3] Există în miniaturile carolingiene numeroase reprezentări ale lui Christos-creatorul sau tronând în ceruri.

[4] EGINHARD, *Vita Caroli,* ed. L. Halphen, pp.70-71.

La primul etaj al capelei palatine, în apropierea altarului Mântuitorului, Carol cel Mare mai mult predică decât ține un discurs și ordonă fiului său să se încoroneze el însuși. S-a subliniat îndelung absența papei, pentru că împăratul Carol cel Mare este perfect în rolul său de vicar al lui Christos glorios, prezidând el însuși la încoronarea fiului său[1].

Învățații carolingieni, cel mai la curent cu ideologia oficială, foloseau cu hotărâre ornamentele și aurul pentru a-l celebra pe regele cerurilor. Ei construiseră splendide biserici. La Saint-Riquier, exemplul cel mai celebru, Angilbert, un apropiat al lui Carol cel Mare, edificase o abație splendidă unde sărbătorile de Paști se desfășurau cu pompa unei liturghii cerești. Ceremoniile care aveau loc în capela palatină sunt cele care exprimau cel mai bine ideologia politico-religioasă a momentului. Din tronul său, la tribună, împăratul, înconjurat de mărimi, putea să vadă altarul Mântuitorului, la același etaj, în fața lui, sub cel al Fecioarei. Deasupra, în cupolă, trona un Christos aclamat de bătrânii Apocalipsei. Împăratul însuși, salutat de cei ce îi erau credincioși, era la etajul intermediar replica fidelă a acestei adorații cerești[2].

În felul lor și de o manieră simbolică, ceremoniile ne spun mai mult decât capitulariile. Această concepție despre lume, în care ordinea pământească este reflectarea ordinii cerești, se exprimă, către 800, printr-o liturghie cu caracter triumfal, prelungire a sensibilității creștine antice. Dar un sentiment mai acut al defectelor și al păcatelor face să-și piardă acest caracter încă din anii 820-830.

Rolul împăratului este să organizeze viața poporului creștin, pentru ca armonia să se stabilească între cer și pământ. Nimic nu scapă competenței sale, dreptatea, morala și cultul. Puterea de ban a regilor barbari nu mai este expresia exactă a autorității sale. Împăratul predică, el răspândește cuvântul lui Dumnezeu. Guvernează prin cuvânt. Alcuin, care descrie cu acest vocabular puterea

---

1 THÉGAN, *Vita Hludovici imperatoris*, in MGH SS, t. I, pp.591-592.

2 C. HEITZ, *Recherches* [244], pp.149-157.

lui Carol cel Mare, recuperează toate discursurile antice despre guvernarea prin retorică, dar de data aceasta este vorba de un împărat care răspunde idealului trasat de Sfântul Augustin[1].

Cu toate acestea, împăratul nu era nici preot, nici o regalitate sacerdotală cum, în mod greșit, s-a scris adesea. El nu înțelege să se substituie clerului în îndatorirea sa pastorală. Rămâne un conducător laic. Deținător al unei puteri date de Dumnezeu, el trebuie, în același timp, să conducă potrivit lui Dumnezeu și să fie reflectarea imaginii lui Christos glorios și triumfător[2].

C. GUVERNUL ȘI EPISCOPATUL

Moartea lui Carol cel Mare nu schimbă cu nimic strânsa legătură dintre Biserică și Imperiu, care ține, la această dată, de însăși natura acestor instituții. Totuși apar schimbări în definirea rolului fiecăreia.

Sub domnia lui Carol cel Mare, preponderența puterii laice nu este discutabilă și autoritatea sa se extinde până la ingerința în chestiunile ecleziastice. În plus, împăratul este vârful ierarhiei puterilor pământești și, în această calitate, vicarul lui Dumnezeu pe pământ. Aceste idei, puternice și coerente, se mențin și supraviețuiesc în mod durabil. Apar alte convingeri, sprijinite pe alte puteri, care modifică în mod progresiv echilibrul spiritual și politic al Imperiului. Sub Ludovic cel Pios, oamenii Bisericii inspiră politica și, mai ales, o judecă. Episcopatul intervine, in corpore, în chestiunile momentului. Nu se mai mărginește la a-i cere împăratului promulgarea de dispoziții canonice în legătură cu bisericile sau mânăstirile, ci trasează pe față un program de reformă a Imperiului. În 829, Sinodul de la Paris pune la punct o veritabilă hartă a exercitării

1 L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne* [307],pp.17-26.
2 H. FICHTENAU critică pe drept aceste concepții, *L'Empire carolingien* [219], pp.83-84.

puterii. În mod și mai concret, anumiți episcopi, cum a fost Agobard de Lyon, au devenit criticii hotărâți ai guvernării și ai administrației. Scrisorile pe care acesta din urmă le-a scris lui Ludovic cel Pios nu au decât aparența de respect și sunt, în fond, de o rară duritate[1]. Episcopii și abații se amestecă atât de mult în intrigi, încât evită cu greu compromisul cu o facțiune sau cu un partid. Exilarea unui personaj atât de înalt, apoi întoarcerea sa din exil spun destul despre incertitudinile vremii.

Vicisitudinile domniei lui Ludovic cel Pios scot cu putere în evidență toate aspectele acestei crize. Probabil că incidentele maschează transformările profunde ale concepției înseși de putere. Cu siguranță, incapacitățile reale sau presupuse ale lui Ludovic cel Pios pot explica anumite evenimente[2]. Acest aspect nu este, se pare, cel mai important. De acum înainte clericii înțeleg în mod diferit rolul Imperiului în mântuirea poporului creștin și analizează altfel condițiile vieții creștine în societatea francă. Ei invocă exigențe noi ce răstoarnă în mod progresiv ordinea de valori.

Urmărirea reformei Bisericii este însoțită acum de un accent nou pus pe etica creștină și introduce o conștiință mai netă a păcatului și a nedreptății. Acest interes, destul de nou, pentru morală este împărtășit cu totul de noul împărat. Încă de la sosirea sa la Aachen, el le alungă de aici pe femeile cu o conduită proastă, iar capitularul care datează, după toate probabilitățile, din această epocă organizează supravegherea morală a palatului și a împrejurimilor sale. Totodată împăratul își obligă surorile, ale căror aventuri deveniseră publice, să se retragă la mânăstire.

---

[1] E. BOSHOF, *Erzbischof Agobard von Lyon* [236].*PL*, 104: *De comparatione regiminis*, c. 291-298, *Lettres*, in MGH, *Epistolae Karolini Aevi*, t.V.

[2] Este punctul de vedere obișnuit al istoriografiei și merită a fi revizuit. F. L. GANSHOF, *Louis the Pious reconsidered*, *History*, t. 42, 1957, pp.171-180.

Acestea n-ar fi fost decât niște accidente amuzante dacă moralitatea împăratului și a familiei sale nu ar fi devenit în mod explicit o chestiune de stat. La Sinodul de la Paris, în 829, episcopii, după ce au dat definiția puterii, ajung imediat la moralitatea celui care o deține, ca și cum nu ar mai fi fost altceva mai necesar. Virtuțile devin obligația primordială a prințului. „Cu ajutorul binecuvântării lui Christos, regele trebuie să înlăture petele produse de acțiunile rele ale persoanei și ale casei sale, trebuie să facă să prospere acțiunile bune, pentru ca supușii săi să ia de aici exemplul cel bun." După câteva rânduri, sinodul adaugă: „El trebuie să atragă atenția prin cuvânt și prin exemplul actelor de evlavie, de dreptate și de mizericordie, știind că va avea de dat socoteală lui Dumnezeu"[1]. Programul este destul de clar. Suveranul rămâne modelul credincioșilor săi nu numai datorită victoriilor sale sau a capacității sale de a domni, ci pentru că este imaginea prin excelență a comportării virtuoase. Astfel el își conduce poporul la mântuire. Scopul rămâne același, schimbarea ideologică este enormă. Nu există aici decât un prealabil fără de care nimic bun nu se poate face. Episcopii, la același sinod și în operele lor, discută despre funcțiile prințului și ale agenților săi în expuneri detaliate, în care ideea de dreptate devine criteriul principal[2].

Această nouă orientare a reflecțiilor despre guvernare și moralitate cere o oarecare analiză. Ea nu apare direct legată de evenimente. Tăgadele și abuzurile, despre care textele vorbesc atât de frecvent, nu sunt probabil deloc mai numeroase între 815 și 830, decât în timpul domniei lui Carol cel Mare. Mai curând au fost mai puține chiar, însă ele par mai intolerabile! O constatare de acest gen înclină să scoată în evidență o evoluție a mentalităților, singura capabilă să explice asemenea schimbări de atitudine. În această ipoteză, acest moralism intransigent este rodul reformei Bisericii și al reînnoirii culturale.

---

[1] *Concile de Paris*, in MGH, *Capitularia*, t. II, pp.6-7, și in MGH, Conc., t.II, pp.596-680.

[2] J. REVIRON, *Les idées politiques* [228], și E. DELARUELLE, *Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien*, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1954, pp.129-143 și 222-228.

Prin acest accent nou pus pe moralitate, convertirea moravurilor intră chiar în obiectivele puterii. Or, este vorba de o idee creștină și chiar de o idee specific monahală, cel puțin la acea dată. Asanarea morală a anturajului imperial este o ilustrare a acestei stări de spirit și idealul unui palat-mânăstire se profilează în toate aceste tentative. Este vorba de o reorientare plină de sens și importanță pentru viitor.

Remodelarea în acest fel a imaginii împăratului antrenează, în cele din urmă, o transformare asemănătoare a altor rânduieli ale societății carolingiene. Fiecare este pus în fața îndatoririlor sale morale. Este însuși principiul moralismului carolingian, care este un efort serios, dar puțin exterior, pentru o mai bună practică a vieții creștine. Poporul creștin, sanctificat până atunci prin apartenența sa la Biserică, trebuie să practice acum morala cu mai mare precizie.

Singurele care scapă acestui moralism sufocant sunt păcatele secrete, și chiar toate. Restul este o chestiune de Stat, dacă se poate spune așa, într-atât de puțin este perceptibilă distincția între viața particulară și activitatea publică. Greșelile de guvernare devin greșeli morale care pătează Imperiul, mai ales dacă ele sunt făcute de împărat și de agenții săi. Iar acum este fără încetare prezentă spaima că mulțimea păcatelor poate provoca mânia lui Dumnezeu și pedeapsa. Catastrofele publice apar ca o consecință a relei voințe a poporului și a proastei sale purtări. Ele necesită căutarea greșelilor și frumoase ceremonii de ispășire[1]. De atunci, pentru un păcat cunoscut, penitența este publică. De acum înainte, spovedania obligatorie, pedeapsa și eventual iertarea apar ca vicisitudini normale ale carierei unei personalități sau a unui episcop[2].

---

[1] Cazul cel mai remarcabil datează din timpul domniei lui Lotar I. Jefuirea Bazilicii sfinților Petru și Pavel, de la Roma, din 846, este urmată de o cercetare a păcatelor și de ceremonii de ispășire: MGH, *Capit.*, T.II, CCIII.

[2] Este cazul carierei lui Theodul, a lui Wala, a lui Adalard, a arhiepiscopului Ebbon etc.

Penitența este prin urmare indispensabilă în acest context de moralism. Este o obligație deopotrivă pentru împărat ca și pentru consilierii săi. Convertirea moravurilor și idealul de dreptate nu-i lasă altă ieșire prințului, dacă acesta vrea să mențină binecuvântarea lui Dumnezeu asupra Imperiului. În 822, penitența generală de la Attigny, dorită de Ludovic cel Pios și aprobată de consilierii săi, este o necesitate psihologică și politică. Este, în acest context nou, epilogul normal și concluzia morală a revoltei lui Bernard d'Italie. Intervenția moralei conducea la o ceremonie deosebit de periculoasă pentru putere.

Ludovic cel Pios a fost primul care și-a recunoscut greșelile față de Bernard, de frații săi vitregi și de alți membri ai familiei sale. După el, episcopii și-au făcut și ei un examen de conștiință. Și-au recunoscut neglijența în îndeplinirea funcției. Au dat însă dovadă de puțină sinceritate, pentru că mărturisirile lor au fost, la urma urmelor, un act de acuzare împotriva guvernului imperial și împotriva laicilor răspunzători de piedicile puse în îndeplinirea misiunii lor. Nu se știe dacă personalitățile au făcut penitență. Cu toate acestea, în cazul unei ședinte speciale, abuzurile lor au fost evocate de către episcopi și în mod special uzurparea bunurilor Bisericii.

Episcopii îi iertau păcatele împăratului, ca oricăruia dintre creștini. Analiștii și biografii lui Ludovic cel Pios aprobă această ceremonie, semn sigur al perfectei sale includeri în mentalitatea domniei. Cu siguranță că nu au sesizat consecințele. Această putere pastorală deschidea calea amestecului încă și mai intempestiv în chestiunile Imperiului. Pocăința lui Ludovic cel Pios la Saint-Médard din Soissons, mai ales dacă s-au făcut presiuni din partea oamenilor Bisericii pentru a-l face să renunțe, demonstrează într-o măsură suficientă la ce excese se ajunsese în câțiva ani. Cu siguranță, era un episod grav într-o luptă nemiloasă pentru putere. Cu toate acestea, acordarea iertării pentru împărat era plină de semnificații. Doctrina

papei Gelasius despre raporturile dintre puterea spirituală și puterea lumească era reactualizată. Într-o scrisoare către împăratul Anastasie, el explicase că lumea este condusă de două puteri: cea a împăratului și autoritatea sfântă a pontifilor. Preoțimea triumfă, pentru că înșiși regii aveau a răspunde în fața lui Dumnezeu. Acest text celebru al lui Gelasius fusese citat de Sinodul de la Paris, în 829. Episcopul de Orléans, Jonas, îl folosise în tratatul său[1]. Datorită acestui fapt, locul împăratului în societatea creștină devenea contestat, nu de papă, în ciuda prezenței sale într-un moment decisiv, ci de episcopat, în totalitate.

Interpreți autorizați ai Sfintei Scripturi, calificați în a afirma ceea ce este conform cu morala, susceptibili de a deschide calea reconcilierii cu Biserica unui prinț căzut în păcat, episcopii dispun teoretic de o putere exorbitantă. Ei pot exercita o tutelă strânsă asupra tuturor puterilor, și cu siguranță că au fost tentați să o facă. Oricât de important este rolul lor, el nu este întotdeauna hotărâtor, pentru că nu sunt uniți decât atunci când evenimentele îi somează să ia poziție și să aleagă o tabără. Politica divizează episcopatul și generează destule deziluzii[2].

---

[1] *Scrisoarea* lui Gelasius către Anastasie: *Duo sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem*, in *Pl*, 56, c.634. G. LE BRAS, *Un moment décisif dans l'histoire de l'Eglise et du droit canon: la renaissance gélasienne*, in *Revue historique du Droit*, 1930, pp.506-518.

[2] L. HALPHEN, „La penitence de Louis le Pieux à Saint-Médard de Soissons“, *Troisièmes Mélanges d'Histoire du Moyen Age publiés sous la direction d'A. Luchaire*, Paris, 1904. Reluat în *A travers l'histoire du Moyen Age*, Paris, 1950. E. DELARUELLE, *En relisant le De institutione regia de Jonas d'Orleans. l'entrée en scène de l'episcopat carolingien*, in *Mélanges Halphen*, pp.185-192.

D. PUTERILE ȘI LIBERTATEA BISERICII

Luptele care îl opun pe Ludovic cel Pios fiilor săi, apoi războiul dintre cei trei frați nu lasă un timp prea îndelungat episcopatului rolul său de mentor moral al Imperiului. Foarte repede, regulile moralei politice sunt deturnate de la adevăratul lor sens, pentru a sluji interese partizane. Împăratul Lotar înțelege cel dintâi folosul pe care-l putea trage de pe urma autorității religioase a episcopilor. Capturarea lui Ludovic cel Pios era un succes. A face dovada că el nu mai era demn să guverneze asigura legitimitatea unei puteri noi. A-l obliga pe împărat să mărturisească crime reale sau imaginare îl făcea răspunzător de propria decădere. Dumnezeu emisese o judecată împotriva lui predându-l lui Lotar. Episcopii constatau acest lucru și îi deschideau, din milă creștinească, căile pocăinței, ceea ce crea un obstacol în plus la întoarcerea sa la putere. Triumful moralismului era viciat, pentru că Lotar abuzase de acesta.

O procedură destul de asemănătoare este folosită, în 842, de Ludovic Germanicul și Carol cel Pleșuv împotriva lui Lotar. Învingătorii, instalați în palatul din Aachen, adună un sinod de episcopi de partea lor, pentru a-l judeca fără bunăvoință pe fratele lor mai mare. Adunarea enumeră violențele pe care le-au suferit bisericile din cauza lui, precum și numeroasele sale sperjururi. Episcopii consideră fuga lui ca pe o judecată a lui Dumnezeu care l-a îndepărtat „din luptă, apoi din regatul său", ca o „pedeapsă pentru nelegiuirile sale", și astfel „guvernarea Imperiului s-a cuvenit fraților săi, mai buni decât el"[1]. Tratatul de la Verdun pune capăt acestei retorici.

Și într-un caz și în celălalt, episcopii au luat notă de un act și i-au dat, în plus, o sancțiune religioasă pentru a-l face ireversibil. Puterea spirituală este astfel deturnată de la scopul său și servește drept armă în lupta înverșunată

---

[1] NITHARD, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, IV, 1.

pe care o poartă între ei moștenitorii Imperiului. Biserica se înșală. Interesul prinților este evident și nu mai necesită comentarii. Probabil că ține de comportarea lor o anumită doză de superstiție, pentru că anatemele pe care episcopii le aruncă asupra adversarilor lor sunt cele menite să îmbunătățească propria lor cauză[1].

Împărțirea de la Verdun și regimul de confraternitate nu însănătoșesc niciodată complet situația. Un rege poate vedea în oricare membru al familiei sale un competitor, căruia trebuie să-i dejoace intrigile și să-i îngrădească acțiunile. Începând de atunci, episcopii au în fiecare regat sarcina permanentă de a proclama, prin prezența lor pe lângă rege, legitimitatea puterii sale.

În situațiile dificile, atitudinea lor poate deveni hotărâtoare. Astfel, în 858-859, Ludovic Germanicul, care a invadat, nu fără reușită, regatul lui Carol și a primit omagiile a numeroși laici cu funcții însemnate, se lovește de refuzul de a colabora al episcopilor, cu excepția unui singur arhiepiscop, cel de Sens, trădătorul regelui său. Scrisoarea colectivă a celorlalți episcopi, inspirată și scrisă în principal de Hincmar, recuză, pe baza ideilor primite, pretențiile Germanicului de a se impune în locul fratelui său. Ludovic nu poate avea pretenții la putere atâta timp cât Carol nu se retrăgea din regatul pe care îl deținea în mod legitim prin consimțământul poporului și pentru că a fost uns de către episcopi. Ungerea, ale cărei virtuți nu au fost niciodată definite cu exactitate, capătă în cazul acesta întreaga sa semnificație politică. Judecata lui Dumnezeu și morala, care au fost atât de mult folosite înainte, rămân elemente de reflecție de care episcopii trebuie să țină seama. Cu toate acestea, caracterul sacru al regelui îl duce până acolo încât dovada lașității sala avea să fie făcută în fața episcopilor. Carol cel Pleșuv pare să accepte această concepție despre putere, din moment ce scrie, în 859, că, datorită faptului că a fost uns în formele cerute, la Sainte-Croix d'Orléans, în 848, el nu tre-

[1] În timpul evenimenelor din 858, Hincmar, la cererea lui Carol cel Pleșuv, trebuie să proclame excomunicarea lui Ludovic Germanicul și a armatei sale de invazie, in MGH, *Capit.*, II, p.452.

buie să fie nici subminat, nici răsturnat de pe tron, fără ca, cel puțin, să fi fost ascultat și judecat de episcopi, prin slujba cărora el a fost uns prin intermediul cărora Dumnezeu își emite judecățile[1].

Înțeles astfel, rolul ideologic al episcopatului în legitimizarea puterii este complet și cu totul diferit. El poate judeca potrivit moralei, poate interpreta judecata lui Dumnezeu, adică poate constata faptele și le poate da o sancțiune religioasă, poate încă să se mulțumească cu legitimitatea sacrului și, eventual, să închidă ochii la numeroasele abuzuri. Există în acest punct trei direcții diferite de reflecție, care lasă episcopilor o marjă largă de apreciere și care permit să se facă față cu suplețe celor mai neprevăzute evenimente. Se poate ghici fără efort că, interesul și convingerile pot juca un anume rol în determinarea atitudinii ce urmează a fi luată. Este o mare distanță între afirmațiile teoretice ale episcopatului și complezența uneori exagerată a anumitor episcopi[2].

Angajarea episcopilor în disputele familiale carolingiene, modul cum se folosesc de marile principii și rolul de garanție a legitimității pe care și-l asumă, îi incită pe regi la alegeri circumspecte. Ei își recrutează episcopii din anturajul cel mai apropiat, de preferință din capela lor sau din familiile care au mâinile libere. Ei sunt destul de des împărțiți între îndatoririle funcției lor și slujirea regelui. Acestea nu coincid întotdeauna una cu cealaltă. Istoria ne aduce la cunoștință, rând pe rând, episcopi de curte și alții, mai intransigenți care nu erau făcuți pentru lucrurile lumești.

---

[1] MGH, *Capit.*, t.II, 451, nº300, art.3. Influența gândirii lui Hincmar asupra acestui text este evidentă. Rămâne de știut dacă își aduce aici o adeziune Carol cel Pleșuv, altfel decât circumstanțială.

[2] Toate marile chestiuni arată această complezență: despărțirea de Lotar al II-lea, de exemplu, ungerea lui Carol cel Pleșuv ca rege de Lorena. Asupra tuturor acestor puncte J. DEVISSE, *Hincmar* [238].

Încă din această epocă, raporturile dintre puterea regală și puterea spirituală a episcopilor sunt atât de subtile, atât de variate și atât de schimbătoare, încât nu pot fi clarificate decât printr-un efort general pentru a defini regulile unei bune guvernări. Regatul lui Carol cel Pleșuv cere mai mult decât oricare altul definirea clară a drepturilor și a pretențiilor fiecăruia. În 843, la Coulaines, regele se întâlnește cu aristocrația laică și ecleziastică, iar adunarea elaborează un acord care seamănă mult cu un pact fundamental despre natura guvernării. Trebuie să pună capăt arbitrarului și anarhiei, punându-se de acord asupra respectului legii. Regele le asigură mărimilor posesia onorurilor lor. Laicii cu regele în frunte cad de acord să-i recunoască Bisericii posesia liniștită a bunurilor sale și îi garantează integritatea. Ei admit deopotrivă ca preoții și slujitorii lui Dumnezeu să se bucure de privilegii cuvenite și de legea ecleziastică[1]. În fapt, revendicările, deja tradiționale, ale oamenilor Bisericii, nu sunt acceptate decât sub o formă anodină și vagă. Nu este vorba de restituirea bunurilor uzurpate ale Bisericii, oricare ar fi promisiunile făcute de rege, nici chiar de libera alegere a episcopilor, așa cum este ea prevăzută în dreptul canonic. Cu toate acestea, autonomia Bisericii se afirmă și, în același timp, onorurile laice sunt garantate posesorilor lor. Voința de a limita arbitrariul regelui acționează atât în favoarea unora cât și a celorlalți. Libertatea Bisericii progresează în același timp cu independența aristocraților. Cel puțin episcopii, care o revendică, par a o crede. Ideea este acum prezentă.

Cuvântul însuși, după 830, a devenit frecvent folosit. Este dificil să știm ce acoperă cu exactitate: autonomia treburilor ecleziastice, se pare, care este revendicată, fără agresivitate excesivă. Episcopii, de altfel, solicită sprijinul regelui atunci când morala este batjocorită de către o mare personalitate, și acceptă ca el să prezideze adunările lor. A cere libertatea Bisericii înseamnă în mod concret a sustrage bunurile ecleziastice dorinței nemăsurate de posesiune a laicilor. Este, în mod evident, punctul de fricțiune

---

[1] P. CLASSEN, *Die Verträge von Verdun und von Coulaines als politischen Grundlagen des Westfrankischens Reichs*, in *HZ*, 1963, pp. 1-35.

esențial între rege și episcopat. Atribuirea, la inițiativa regelui, potrivit tradiției carolingiene, unui domeniu ce aparținea unei biserici, unui luptător în război este din ce în ce mai greu acceptată. Reclamațiile sunt frecvente și zadarnice. Episcopii care au citit în falsele *Décrétales* că a deturna un bun al Bisericii de la destinația sa este un sacrilegiu nu sunt departe de a considera că această acaparare este un păcat public capital. Teama de pedeapsa divină se amestecă strâns cu interesele. Dimpotrivă, episcopii nu se derobează de la obligațiile obișnuite. Hincmar, de exemplu, furnizează regelui contingentele militare prevăzute și alte servicii cuvenite. Aceste prestații nu par a ridica obiecții. În sfârșit, episcopatul solicită ca desemnarea episcopilor să se facă potrivit procedurilor canonice. Astfel, pentru fiecare loc vacant din provincia sa ecleziastică, Hincmar îi cere lui Carol cel Pleșuv libertatea de alegere. O nominalizare de către rege nu provoacă recriminări.

Aspirația la libertate capătă un aspect concret care nu necesită multe comentarii. Este deopotrivă o stare de spirit. Trebuie ținut departe de tulburările lumii domeniul Bisericii, în viața lumească, precum și în cea duhovnicească. Această tendință are o legătură cu evoluția moralismului carolingian. Războaiele fratricide între creștini, nedreptățile de tot felul prefigurează o lume dominată de păcat și îndreptându-se singură spre pierzanie. Strânsa interferare a Bisericii cu societatea, glorioasă în epoca lui Carol cel Mare, nu mai apare atât de dorită. Dezintegrarea ordinii politice carolingiene, care face ca Biserica să se lupte cu alte probleme, întrerupe această reflecție asupra raporturilor dintre autoritatea civilă și Biserică. Greutățile vremurilor se pretează mai puțin la considerații realiste[1].

---

[1] Opera lui Hincmar ilustrează sub toate aspectele această evoluție, J. DEVISSE, *Hincmar* [239].

II

Reforma Bisericii

Biserica merovingiană păstrase o structură în principal pastorală, o prelungire a celei din antichitatea creștină. Episcopul, desemnat de comunitatea creștină, era hirotonisit de episcopii vecini. Își exercita funcțiile în bună înțelegere cu ei și sub autoritatea episcopului din capitala provinciei, care prezida sinoadele destul de frecvente. Chiar la Conciliul de la Orléans, în 519, episcopatul a trebuit să admită că, pe viitor, era necesară aprobarea regelui pentru hirotonisirea unui laic. La Conciliul de la Paris, în 614, s-a căzut de acord că era necesar un ordin al regelui pentru a consacra un episcop nou ales. Aceste deformări ale disciplinei străvechi arătau că Biserica nu-și putea urmări misiunea fără a trece în mod progresiv sub protecția celui care asigura pacea publică. Episcopul nu deține, în cazul acesta, funcțiile sale de la rege și nu participă la sistemul de guvernare.

În această epocă, episcopul exercită o autoritate spirituală indiscutabilă asupra clerului urban și a mânăstirilor. El se bucură de un mare prestigiu pe lângă credincioșii săi, iar personalitatea sa, cultura sa, originile sale familiale și sfințenia sa îi pot conferi aura unui personaj fără egal. Exemplele sunt numeroase. În sfârșit, episcopul dispune de bunurile Bisericii pentru el însuși, pentru a se îngriji de nevoile clerului său, pentru a construi și

repara costrucțiile ecleziastice și pentru a ușura mizeria celor nevoiași[1]. Această împărțire în patru părți a veniturilor ecleziastice este deja tradițională.

Această structură pastorală este fragilă. Autoritatea episcopului nu are drept sprijin decât forța sa morală și cea a episcopilor vecini. Episcopatul este lipsit de mijloace de coerciție pentru a se opune inițiativelor predicatorilor itineranți sau tendințelor separatiste de la sate. Este incapabil, deopotrivă, să reziste unui competitor ce se instala cu forța în funcția episcopală pentru a-i uzurpa veniturile. Pe scurt, slăbiciunea episcopului și bogăția Bisericii cer protecția prințului. Ea se exercită insuficient în perioadele tulburi. Regele sau persoanele de vază pot abuza ei înșiși de biserici, când vremurile o impun.

Uzurparea bunurilor Bisericii și secularizarea lor par să fi fost destul de generale în perioada tulbure din vremea ascensiunii lui Pépin d'Herstal și a instalării la putere a lui Carol Martel. În vremea acestuia din urmă, spolierea bunurilor este însoțită de distribuirea episcopiilor și a abațiilor tovarășilor săi de arme.

A. *REFORMA ORGANIZĂRII ECLEZIASTICE*

Este destul de dificil a ne face o idee exactă despre starea Bisericii france la moartea lui Carol Martel. Izvoarele sunt rare, iar scriitorii din epoca carolingiană preferă să evite subiectul. Dacă este să dăm crezare scrisorii pe care Bonifaciu i-a scris-o pe această temă papei Zacharias, situația părea critică[2]. Nu se mai ținuse un sinod al episcopilor de optzeci de ani, iar majoritatea scaunelor episcopale se afla în mâinile laicilor și ale clericilor fără morală, ale căror ordine erau de origine nesigură. În anumite dioceze, sediile sunt vacante o perioadă

---

[1] M. ROUCHE, *La matricule des pauvres. Evolution d'une institution de charité du Bas-Empire jusqu'à la fin du haut Moyen Age*, in *Etudes* [708], t.I, pp.83-110.

[2] *Lettre* de BONIFACE, in MGH, *Epist.*, t. III, scrisoarea 50, p.299.

îndelungată: la Reims și la Worms până în 748-749, la Utrecht până în 764. În Neustria, episcopatele de Lisieux, Sées, Coutances și Rennes nu au titulari până la domnia lui Ludovic cel Pios. În alte părți, situația este uneori de neevaluat și tăcerea surselor, până după 800, creează o părere proastă[1]. În anumite cazuri, funcțiile religioase sunt asigurate de o manieră precară sau neuniform, de episcopi itineranți ce-și primiseră ordinele în țări îndepărtate. În sfârșit, unii abați, hirotonisiți episcopi, administrează o dioceză în plus față de mânăstirea lor.

Programul de reforme este mai ușor de stabilit decât de realizat. Cel al lui Bonifaciu înțelege să restaureze principiile și obiceiurile canonice, conformându-se pe cât posibil cutumelor Bisericii de la Roma și ferindu-se a contraria prinții al căror concurs este indispensabil. Ceea ce sugerează prinților franci nu este foarte diferit de ceea ce a realizat în Bavaria și în Hessa[2]. Autoritatea episcopului trebuia restabilită cu fermitate pe întreg teritoriul cetății, inclusiv la sate și în mânăstiri. Fiecare dioceză trebuia să aibă numai un singur episcop, care dispunea în exclusivitate de puteri disciplinare și de jurisdicție. Nimeni nu trebuia să exercite funcții sacre pe acest teritoriu fără girul său. În acest cadru temeinic definit, un sinod anual, convocat în numele banului regal, trebuia să-i adune pe toți clericii. Cu această ocazie, episcopul putea să se asigure de moralitatea lor, de învățătura lor, de zelul lor pastoral și de precizia lor în celebrarea tainelor sfinte. Prin episcopat și activitatea sa trebuia ca reforma să ajungă până la cler.

La un nivel mai elevat, Bonifaciu ar fi dorit ca episcopul din capitala provinciei, mitropolitul, să aibă demnitatea de arhiepiscop cu pallium, semnul puterilor speciale conferite de scaunul apostolic pentru a exercita o autoritate reală asupra episcopilor. În fiecare an, un conciliu local

---

1 În provincia ecleziastică Narbonne, de exemplu. E. MAGNOU-NORTIER, *La société laïque* [199], t. 79 și urm.

2 TH. SCHIEFFER, *La chiesa nazionale di osservanza romana. L'opera di Willibrord e di Bonifacio* [262], p. 73 și urm.

trebuia să-i adune în jurul lui pe episcopii provinciei. Pe scurt, întreaga reformă se transmitea prin întărirea ierarhiei, a cărei autoritate se întindea peste circumscripții bine definite. Acest proiect dădea o viață nouă unei instituții căzute în desuetudine. Reforma permitea, de asemenea, restituirea bunurilor Bisericii, uzurpate sau deturnate de la destinația lor.

Acest program se lovea de ostilitatea aristocrației france, principala beneficiară a secularizării bunurilor, și de episcopat, ieșit din aceeași lume și care, în plus, ținea la independența sa. După conciliile din anii 743-744, în care sistemul precaria a permis găsirea unui compromis în legătură cu problemele puse de spolierea bisericilor, mișcarea s-a întrerupt.

Situația a devenit mai propice după ungerea regală a lui Pepin. Programul reformator este, așadar, reluat, cu prudență, de Chrodegang, episcop de Metz. Membru al unei puternice familii a aristocrației din Hesbaye, format de Carol Martel, referendar înainte de a intra în cler, el putea mai bine ca oricine să învingă ostilitatea aristocrației și rezervele episcopatului. Partizan al alianței între franci și papalitate, ridicat la gradul de arhiepiscop la moartea lui Bonifaciu, el dispunea de puterile necesare pentru această reformă. Treptat, conciliile: de la Ver, din 756, de la Verberie, din același an, de la Compiègne, din 757, apoi de la Attigny, din 762, iau diferite măsuri de reformă. Cu toate acestea, organizarea de veritabile provincii ecleziastice este abandonată[1].

La reuniunea de la Attigny sunt 30 de episcopi și 17 abați, ceea ce permite să facem o apreciere în legătură cu audiența reformei și limitele sale. Ea nu atinge, la această dată, toate episcopiile din țările france tradiționale, Neustria, Austrasia, Burgundia. Sunt absenți episcopii de la Chartres, de la Nevers, de la Auxerre etc. Nu vine nimeni din Acvitania, din Provența sau chiar din regiunea Rhonului. Pe scurt, reforma progresează foarte lent către sud și sud-vest[2].

---

[1] E. EWIG, *Saint Chrodegang et la reforme de l'Eglise franque*, in *Saint Chrodegang* [255], pp.25-53.

[2] MGH, *Conc.*, II, I, nº 13.



HARTA 1. – *Episcopiile și mânăstirile reprezentate la Conciliul de la Attigny (760-762)*

Lui Carol cel Mare îi revine sarcina de a duce mai departe îndeplinirea reformei, mai întâi la nivelul modest al restaurării episcopiilor. Faptele sunt puțin cunoscute. Scrisoarea celebră a episcopului Leidrade de Lyon ne dă o idee asupra dificultăților întâmpinate: clădiri ecleziastice în ruină, cler ignorant, corală sau școală ce trebuia întemeiată, liturghie de restructurat[1]. În alte părți, indicii

[1] *Leidradi Epistolae, Epist.*, I, in *PL*, 99 c 871-873.

indirecte ne permit să credem că restaurarea se face la cutare sau cutare dată. Obligația este în fapt imensă, iar personalul apt destul de rar. Nu toate regiunile suferiseră în aceeași măsură, iar cele din apropierea centrelor de autoritate ale familiei carolingiene par, cu siguranță, să fi fost privilegiate.

Lenta restaurare a episcopiilor, în țara francă și apoi în regiunile cucerite, și întemeierea de noi dioceze în teritoriile de misiune se desăvârșesc printr-o reorganizare a ierarhiei în sensul preconizat de Bonifaciu. Până atunci nu existase, în regatul franc, decât un singur arhiepiscop ce dispunea de puteri considerabile, dar nu de o provincie ecleziastică. Cu puțin înainte de 782, la cererea lui Carol cel Mare, papa Adrian îi trimitea episcopului de Reims *pallium*-ul, semnul unui rang superior, și îi reamintea drepturile ce i le conferea titlul de arhiepiscop. În mod progresiv, acest însemn și această demnitate sunt acordate vechilor metropole ale provinciilor romane. În 811, în testamentul lui Carol cel Mare, trei cetăți nu-și regăsiseră încă drepturile: Narbonne, Eauze și Aachen. În 813, lucrul se împlinise pentru Narbonne. Această organizare ecleziastică este de asemenea instalată în Germania, unde Mainz, Köln și Salzburg se află în fruntea imenselor provincii ecleziastice. În sfîrșit, Hamburgul este ridicat la rangul de metropolă către 831-834.

Înainte de sfârșitul domniei lui Carol cel Mare, esențialul acestei reorganizări este deja realizat. Principiile pe care se bazează par sănătoase și solide. Rânduială durabilă, ea servește în mod constant de model pentru fiecare extindere a creștinătății sau pentru reformarea unei biserici locale cu tradiții anterioare diferite. Această structură, ce se poate reclama de la tradiția cea mai sigură, datorează puterii carolingiene noua sa tinerețe și extinderea sa. La această dată câteva imprecizuni persistă, din moment ce titlul de arhiepiscop poate încă să fie conferit cu titlu personal. Așa s-a întâmplat cu Theodulf d'Orléans și cu Drogon de Metz.

Ordinea politică și ideologică carolingiană comportă o strânsă legătură, până la detaliu, între Biserică și societate, fie că este vorba de probleme materiale, sau de funcții ce sunt aduse la îndeplinire de oamenii Bisericii.

Biserica francă a pierdut o parte importantă din bogăția sa funciară, pentru că sistemul precaria legalizează un transfer gigantic de proprietate. Secularizările nu se opresc aici. Pepin și Carol cel Mare nu au încetat niciodată să-i oblige pe episcopi să atribuie domeniile în precaria laicilor aleși de ei. Carol cel Pleșuv cere, de asemenea, anumitor vasali ai săi să încalce pământurile bisericilor. Pe scurt, instalarea obligatorie de laici pe bunurile ecleziastice este un fapt permanent. Cu toate acestea, este posibil ca în Sud, unde influența dreptului roman a rămas mai puternică, caracterul specific al patrimoniului Bisericii să fi fost mai bine recunoscut. Confuzia între averea ecleziastică și bunurile la dispoziția prințului este mai puțin frecventă aici[1]. Mânăstirile nu sunt mai bine tratate, pentru că ele depind încă mult mai riguros de rege.

Generozitatea prințului putea compensa aceste împrumuturi forțate. Cea a lui Carol cel Mare pare, la urma urmelor, destul de firavă. Ludovic cel Pios trece drept risipitor. În fapt, donațiile vin mai ales de la persoanele de vază și merg cel mai des către mânăstiri. Anumite episcopii par destul de sărace, iar bisericile de țară și mai sărace. Dijma este o sursă esențială. Ea este prescrisă de Pepin într-o circulară din 765. Dar, la drept vorbind, nu este o inovație. Ea a fost mai întâi o contribuție voluntară a credincioșilor, apoi o obligație în virtutea dreptului ecleziastic. Conciliile merovingiene nu încetează să-l evoce, dar preoții și episcopii nu dispun de nici un mijloc pentru a-i obliga pe recalcitranți. De acum înainte, capitulariile o prescriu în numele banului, iar regele nu-și

[1] Este teza dezvoltată de E. MAGNOU-NORTIER, *La société laïque* [199].

scutește nici chiar propriile domenii[1]. Ea este, așadar, percepută în mod efectiv. Pentru a compensa pierderile suferite în timpul secularizării bunurilor Bisericii, capitularul de la Herstal, din 779, impune celor ce beneficiau de sistemul precaria plata unei a doua dijme, nona[2]. Împărțirea dijmei între diverși beneficiari având dreptul la ea, lasă trei sferturi din produs bisericii sătești. Este prevăzută destinația diverselor părți. Preotul este numai într-o măsură foarte modestă beneficiarul. Laicii, patroni și protectori ai bisericilor, percep din aceasta o parte ca recompensă pentru sprijinul lor. Nu există abuzuri decât atunci când cererile lor sunt disproporționate.

Construcțiile și patrimoniul funciar ale episcopiilor și ale abațiilor nu erau în mod obișnuit supuse autorității funcționarului local, contele. Ele se bucurau de privilegiul de imunitate. La origine, acesta nu era decât o scutire de impozite legată de pământuri, stabilită de fisc, pentru că veniturile lor reveneau în întregime statului. Trecute, ca urmare a donațiilor, în domeniul episcopiilor și al abațiilor, aceste pământuri păstrează acest privilegiu ce este apoi extins și la alte posesiuni ale bisericilor. Privilegiul fiscal duce la formarea unei veritabile circumscripții administrative. În epoca carolingiană, într-un teritoriu scutit de impozite, puterea de ban a regelui se exercită prin intermediul episcopului sau al abatelui. Contele nu poate pătrunde aici după voia sa pentru a-și exercita dreptul de a face dreptate sau ca autoritate militară. Episcopul sau abatele nu îndeplinesc ei înșiși aceste funcții, incompatibile cu calitatea lor, și le delegă unui laic: reprezentantul legal. Istoria acestei instituții este dintre cele mai complexe. La origine, reprezentantul legal pare un simplu apărător în justiție. El dobândește, în epoca lui Carol cel Mare, o veritabilă competență administrativă. Rolul său se precizează lent, nu fără a lăsa impresia unei oarecare confuzii. Episcopii și abații, este adevărat, sunt mândri să-și conducă ei înșiși contingentele militare la oastea regelui[3].

Fie din cucernicie, fie din spirit politic, carolingienii împart cu generozitate diplomele de imunitate. Este o politică deliberată, în țara francă, precum și în teritoriile cucerite de ei. Episcopiile se bucură toate de imunitate și așa se întâm-

---

[1] Este cazul în *De villis*, in MGH, *Capit.*, t. I, p.83, § 6.
[2] MGH, *Capit.*, t. I. n° 20, p.48.
[3] R. *Laprat*, art. *Avoué*, § *Avouerie ecclésiastique*, in *DHGE*.

plă și cu toate marile abații. Ludovic cel Pios desăvârșește ceea ce tatăl său întreprinsese pe scară largă[1]. Obligația așa-numiților *Missi* este adesea de a proteja bisericile și clerul, și în special imunitățile. Începând din 803, toate bisericile care beneficiază de ele sunt protejate printr-o amendă de 30 livre, care este percepută de la cei ce le provoacă daune[2]. Aceste privilegii și acestă protecție tind să facă din teritoriile deținute de oamenii Bisericii, ce uneori sunt imense, veritabile zone autonome, care depind, de fapt, direct de rege. Astfel, ierarhia religioasă se găsește strâns implicată în administrarea regatului.

Nu era unicul rol oficial al episcopilor și al abaților, pentru că aceste personaje participă direct la guvernarea Imperiului.

La cel mai înalt nivel, arhicapelanul, care este totdeauna un episcop sau un abate, are, în plus față de funcțiile sale liturgice, fundamentale pentru palat, rolul de consilier foarte ascultat al suveranului. Personaj de primă importanță, el își păstrează foarte mult timp locul, cel mai adesea până la moarte, pentru că schimbările de domnie nu pun capăt funcției sale. În vremea lui Pepin și a lui Carol cel Mare se succed Fulrad, abate la Saint-Denis, Angilram, episcop de Metz, Hildebald, episcop de Köln și alții după ei. Pentru prima oară, un om al Bisericii se găsește în rangul întâi al familiarilor prințului și al consilierilor săi. Această noutate este de mare importanță.

În adunările generale unde împăratul ia decizii după consultarea persoanelor importante, în mod obișnuit, alături de duci, conți și vasali regali, se află episcopii și abații. Pe parcursul reuniunii, oamenii Bisericii se retrag deoparte un timp, pentru a dezbate împreună tot ceea ce privește Biserica. Rezoluțiile sunt luate în timpul

---

1 F. L. GANSHOF, *L'immunité dans la monarchie franque*, in *Les liens de vassalité et les immunités, Recueil de la Société Jean-Bodin*, I, Bruxelles, 1958, pp.170-216; K. FISCHER DREW, *The immunity in carolingian Tialy*, in *Speculum*, 1962, pp.182-197.

2 *Capitulare legibus addenda*, in MGH, *Capit.*, t.I, nº39.

ședințelor comune. Există un sinod autonom, urmat de o adunare mixtă. Această procedură este cunoscută din numeroase povestiri, iar actele administrative constituie dovada.

În sfârșit, episcopii sunt chemați să îndeplinească funcțiile de *Missi*. Acești comisari extraordinari și itineranți merg doi câte doi. Unul dintre ei este totdeauna un om al Bisericii[1]. Luate în ansamblu, aceste obligații devin dezagreabile. Episcopii se plâng că sunt luați în serviciul împăratului și nu se pot consacra îndatoririlor lor pastorale. Chiar dacă există câteva complezențe în aceste discursuri ce trădează opoziția episcopatului față de Ludovic cel Pios, nu se poate nega că este solicitată într-o măsură foarte mare competența episcopilor, chiar în chestiunile cele mai profane. Reticențele sunt caracteristice pentru noul spirit ce se manifestă peste tot începând cu 830.

Aceste funcții administrative fac din episcopi persoane de vază ale regatului și ale Imperiului, pe același plan cu conții. Au chiar asupra acestora avantajul profesiunii ecleziastice. Paralela dintre ei este tulburătoare. Același termen de onoare servește la desemnarea funcției de conte și a îndatoririi episcopale. De la domnia lui Pepin, episcopii, precum și conții intră în vasalitatea regelui, dacă nu au ieșit din ea. Carol cel Mare extinde această uzanță care devine generală sub Ludovic cel Cucernic. Ca și conții, episcopii fac *immixio manuum*, și obligațiile pe care le contractează sunt cele ale celorlalți vasali: fidelitate și slujire[2]. La drept vorbind, este vorba aici despre ritualul vasalic, iar nu de jurământul pe care toți oamenii liberi, laici sau clerici, trebuie să consimtă a-l face regelui, apoi împăratului în diverse ocazii, ca în 789, 793 și 802[3]. Pe scurt, episcopii care erau deja funcționari, titulari ai unui grad, însărcinare publică, devin vasali care

---

[1] F.L. GANSHOF, *L'Eglise et le pouvoir royal dans la Monarchie franque sous Pépin III et Charlemagne*, in *Le Chiese* [262], pp.95-141.

[2] F.L. GANSHOF, *L'origine des rapports féodo-vassaliques*, in *Problemi della civiltà* [230], pp.27-69.

[3] F.L. GANSHOF, *Charlemagne et le serment*, in *Mélanges Halphen*, Paris, 1951 p.259-270.

primesc din mâinile împăratului, printr-un gest simbolic, funcția lor și bunurile ce sunt legate de aceasta. Astfel, Ludovic cel Pios l-a învestit pe episcopul de Mans cu cîrja[1].

Considerați printre persoanele importante, titulari ai unui grad, credincioși regelui, apoi împăratului, episcopii carolingieni, care domină clientele numeroase și variate, nu se deosebesc de alți membri ai aristocrației decât prin apartenența lor la ordinul ecleziastic și, oricât ar duce un mod de viață aristocratic, numai prin funcțiile lor liturgice și pastorale și prin cultura lor. Integrarea lor în societate este perfect reușită, poate prea reușită, în măsura în care preocupările lumești pot deveni sufocante. Protestul episcopilor în vremea domniei lui Ludovic cel Pios este semnul unei aprecieri mai exacte a ceea ce este religios față de ceea ce nu este în mod direct.

Participarea episcopilor și a abaților la diferite funcții administrative se explică cu atât mai bine, cu cât regele și împăratul exercită o adevărată putere religioasă. Biserica este predată guvernării împăratului. Formule foarte explicite revin fără încetare în scrierile clericilor, în actele oficiale întocmite la cancelarie, dar și în operele literare ale episcopilor și ale călugărilor. Îi revine împăratului să dirijeze și să conducă bisericile. De prudența și de cucernicia sa țin dispozițiile ce permit poporului a-și îndeplini mai bine îndatoririle religioase[2]. De atunci, desemnarea episcopilor de către rege nu mai creează probleme pentru mult timp. Pepin, Carol cel Mare și Ludovic cel Pios au dispus în mod liber de scaunele episcopale. În câteva

---

[1] F.L.GANSHOF, *Les origines des rapports féodo-vassaliques*, in *ibid.* [230] p.62, p.110.

[2] Numeroase formule caracteristice: *Nobis, quibus in hujus saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est,* în încheierea prefeței la *Livres carolins,* ed. H. Baetgen, in MGH, *Conc.*, II, suppl., p.2. *Nos una cum fidelibus nostris consideravimus utile esse ut episcopia et monasteria nobis Christo propitio ad qubernandum commisa* în *Lettra a Bagulf,* in MGH, *Capit.* I, p.79.

cazuri alegerea a fost făcută de cler și popor, potrivit uzanțelor străvechi. Această procedură nu schimbă nimic, de fapt, pentru că nu este decât o modalitate de a alege. La urma urmelor, episcopul ține scaunul său datorită regelui și voinței sale[1].

Împăratul promulgă regulile ce privesc viața religioasă propriu-zisă: cucernicia, morala și liturghia. Aici începe puterea sa. De aceea, episcopii apar ca reprezentanți ai împăratului în funcțiile sale religioase, chiar dacă se convenise că liturghia și sfintele taine sunt problemele clericilor. Imaginii unei funcții episcopale orientate în întregime spre îndatoririle pastorale și care îl are ca model pe Christos păstorul turmei sale, vine acum să i se adauge cea a unui episcop reprezentând un împărat uns și încoronat, el însuși vicar pe pământul lui Christos glorios, înviat din morți și tronând în ceruri. Episcopii au de organizat și de condus cultul pe care poporul creștin trebuie să-l aducă lui Dumnezeu. Este, în același timp, o obligație sfântă și un efort pentru a acorda pământul modelului său ceresc. Frumusețea construcțiilor, bogăția ornamentelor, splendoarea liturghiei apar drept consecința convingerilor fundamentale despre ordinea consacrată a lumii și a societății.

C. REFORMA MORALEI ȘI A VIEȚII CLERICALE

Sfântul Bonifaciu nu a ignorat nici imoralitatea structurală a laicilor, nici viciile clerului, nici chiar caracterul aproximativ al convingerilor religioase marcate de superstiții. Scrisorile sale către papa Zacharias sunt în mare măsură ecoul acestor chestiuni. Fără să dorim a trage concluzii prea generale, din ceea ce nu este decât o mărturie prețioasă, pare sigur că dezordinile din regatul

---

[1] De ex., *Collection des Formules de Saint-Gall,* in MGH, *Formulae,* ed. Zeumer, p.358. Este o concesie a lui Ludovic Germanicul, la mijlocul secolului al IX-lea.

franc și evaghelizarea superficială a Germaniei au concurat la aducerea clerului într-o stare de nesiguranță față de credință, ca și față de moravuri. Programul reformator ce leagă în mod voluntar ignoranța de vicii are drept scop lupta concomitentă împotriva acestor slăbiciuni.

Metoda reținută de Bonifaciu, apoi de succesorii săi și pusă în practică cu sprijinul prinților franci nu pare a aștepta prea mult de la preoți, din moment ce, mai ales la început, este autoritară, ierarhică și în mod clar pedagogică. Măsurile reformatoare sunt promulgate prin capitularii, ceea ce face din acestea obligații cu valoarea de lege. Episcopii pot conta pe concursul administrației, dacă este nevoie. Așa se explică faptul că primul capitular al lui Pepin ca rege conferă contelui capacitatea de a-i constrânge pe preoți și pe clerici să se supună sinodului episcopal. Cine neglijează acest lucru va fi pedepsit cu o amendă de 3 livre, destinată tezaurului regal, și degradat din slujba sa. Nu este de fapt decât o măsură preliminară pentru a repune clerul sub autoritatea episcopului[1].

Sinodul anual joacă rolul adunărilor din societatea francă, în care conducătorul, după consultări, își impune hotărârile subordonaților săi. Exact aceasta era și intenția unei reforme care să se bazeze pe episcop. El putea, în cursul unui sinod, să se asigure de precizia clerului în administrarea sfintelor taine, să-i întrebe pe preoți despre doctrină, să-i ancheteze asupra moralității lor și să verifice cărțile liturgice. El putea, de asemenea, să reunească un tribunal ecleziastic pentru a retrograda și a destitui clericii care încălcau normele reformei. Pe scurt, măsurile luate în capitularii nu sunt aplicate decât prin voința episcopului și în măsura în care ajunge să le impună clerului său. Probabil că aici există o îndepărtare a textului de realitate. Din păcate, nu putem ști.

Primele concilii reunite de Sfântul Bonifaciu nu se dau înapoi de la măsuri de o extremă brutalitate. Clericii

[1] MGH, *Capit.*, t.I, nº13, p.31.

păcătoși și adulteri care au spurcat locurile sfinte trebuie să fie alungați din funcția lor și constrânși la penitență. Dacă vor cădea în același păcat, trebuie să fie pedepsiți[1]. Nu s-ar putea spune dacă această hotărâre a avut vreun efect.

Legislația lui Carol cel Mare abordează toate aspectele vieții clericilor, în funcție de împrejurări și aparent fără un scop anume, până la conciliile din 813. Măsurile cele mai diferite apar în capitularii, în scrisori și în actele oficiale ale administrației. Anumite texte sunt cât se poate de caracteristice, precum *Admonitio generalis,* din 789. Acest lung capitular sub forma unui îndemn care nu prevede nici o penalitate se străduiește să prezinte îndatoririle și în special pe cele ale preoților, îndemnând la a face bine dintr-o dorință de ordine și morală. Elementarul atinge sublimul. Conform cu canoanele conciliilor din antichitate, *Admonitio* interzice preoților să aibă o femeie cu ei, cu excepția mamei, surorii sau a unei persoane ce nu poate fi suspectată. Ea amintește că un preot nu poate celebra slujba fără a se împărtăși, precum și a îndeplini alte câteva obligații la fel de sumare. Dimpotrivă, ultimele capitole lasă să se întrevadă un program de formare clericală și un veritabil ideal de viață. Or, această parte a textului este originală și exprimă, sub formă globală și prost redactată, un ansamblu de probleme. Pe de o parte este nevoie de un cler capabil să prezideze o liturghie, să administreze sfintele taine și să instruiască poporul. Un asemenea program este ambițios și necesită întreaga vigilență a episcopului. Este necesar, de asemenea, ca preotul să fie un model de viață morală și să poată predica, prin exemplu. Toate aceste îndatoriri sunt prezentate cu referire la Sfânta Scriptură și la textele liturgice. Această strânsă întrepătundere dintre prescripțiile concrete și principiile elevate conferă lucrării *Admonitio generalis* tonul său foarte special[2]. Alte texte sunt mult mai normative. De exemplu, cele din anii 803-805, care dau lista cu ceea ce trebuie să știe preoții – și deci să învețe pe dinafară – și care fixează problemele

[1] MGH, *Capit.*, t.I, n°12, pp.27-28.
[2] Cf. § 70 și următoarele din *Admonitio generalis,* in MGH, *Capit.*, t.I, p.61 și urm.

în legătură cu care preoții trebuie să treacă un examen înainte de a primi hirotonisirea sacerdotală[1].

În 813, Carol cel Mare revine pentru ultima oară la aceste proiecte de reformă a Bisericii. Din ordinul împăratului, clerul franc ține cinci concilii simultane: la Mainz, la Reims, la Chalon-sur Saône, la Tours și la Arles, pentru a prezenta un ansamblu de propuneri, din care suveranul va putea trage, dacă le consideră bune, o serie de decizii. La adunarea din toamna lui 813, la Aachen, Carol cel Mare a examinat textele acestor concilii și a publicat două capitularii, dintre care al doilea, intitulat *Extraits des Canons*, conținea decretele ce i se păreau cele mai importante.

Se poate urmări în aceeași măsură efortul de reformă, în cadrul unei dioceze sau chiar al unei provincii ecleziastice, grație statutelor sinodale[2]. Este vorba cel mai adesea de texte elaborate în cursul sinoadelor diocezane, care sunt ecoul reintrării clerului sub autoritatea episcopului. Au fost publicate 34 de statute[3]. Unele sunt opera unor episcopi eminenți, precum Theodulf, Hicmar, Gerbald de Liège și a arhiepiscopilor de Bourges, Raoul și Wulfade. Aceste statute, ce datează adesea din timpul domniei lui Ludovic cel Pios și a celei a lui Carol cel Pleșuv, permit deja întrevederea efectelor unei reforme întreprinse cu două sau trei generații mai înainte.

Statutele sinodale privesc mai ales diocezele cele mai vaste, în care bisericile sătești sunt numeroase și îndepărtate de cetatea episcopală. Sunt destinate acestui cler de parohii risipite la țară, adesea supus proprietarilor laici și care trăiește departe de controlul episcopului. Aceste texte nu pot

---

[1] MGH, *Capit.*, t.I, n°116 și 117, pp.234-235; C. VYKOUKAL, *Les examens du clergé paroissial à l'époque carolingienne*, in *RHE* t.XIV, 1913, p.94 și urm.

[2] R. AMIET, *Une admonitio synodalis de l'époque carolingienne, Medieval Studies*, t. XXVI, 1964, 1964, pp.12-82.

[3] Listă publicată de G. DEVAILLY, *La pastorale en Gaule au IXe siècle*, in *RHEF*, t. LIX, 1973, pp.23-54.

să lase deoparte izolarea reală a acestor clerici. Nu pot participa cu toții la sinodul diocezan, mai ales dacă este necesară o călătorie de una sau mai multe zile și episcopul nu-și vizitează dioceza decât o dată pe an. Adunările din jurul decanului sau trecerea arhidiaconului apar ca paleative.

Grija expresă a acestor statute este de a avea un cler exemplar prin modul de viață. Canoanele încearcă să țină preotul departe de principalele tentații ale lumii și ale cărnii. Cu siguranță, păcatele există. Cum ar putea fi altfel? Impresia de ansamblu este cea a unei bune ținute, de preferință generale. Nici un episcop nu încearcă dorința de a trata problemele puse de concubinele și de bastarzii preoților, ceea ce este un semn bun. Sunt numeroase canoanele despre liturghie, despre sanctificarea sărbătorilor, despre administrarea sfintelor taine, despre viața duhovnicească a preoților și despre formarea clericilor. Predicarea și încadrarea poporului creștin fac deopotrivă obiectul unor recomandări exacte. Aceste diverse dispoziții reglementează cultul și viața clericilor conform dreptului. Anumite reguli se impun. Candidații la preoție trebuie să se prezinte la episcop pentru a primi ordinele. Această obligație este cu atât mai importantă cu cât laicii, protectorii bisericilor sătești, au dreptul de a desemna un candidat la alegerea lor în funcțiile de paroh. Nu se accede la preoție fără ca lungi perioade să se fi scurs între obținerea diferitelor ordine. În general, se stă cinci ani pe post de dascăl, patru ani sub-diacon și cinci ani diacon. Clericii își petrec tot acest timp alături de un paroh. Școlile pe care le țin preoții în fiecare biserică le sunt destinate cu prioritate. Candidații la preoție trebuie să învețe aici lectura, latina, cântecul și diverse ritualuri. Avem toate motivele să credem că este vorba mai mult de o ucenicie prin repetiție decât o formare în sensul școlar al termenului. De altfel, această obligație nu apare decât în câteva statute sinodale, al doilea al lui Theodulf, de exemplu. Ea este uneori restrânsă la posibilitățile parohului. Ei țin școală, dacă o pot face.

Hirotonisit, instalat, preotul este considerat ca numit

pe viață. El este căsătorit cu Biserica sa, așa cum scrie Hatton de Basel. Îndeplinirea funcțiilor și perseverarea în viața duhovnicească, iată singurele sale obligații. Statutele sinodale îi amintesc acest lucru fără încetare și sub forme foarte diferite. Parohul trebuie să predice poporului creștin și această îndatorire antrenează după sine altele: cea de a cunoaște rugăciunile pe dinafară, de a ști să le comenteze, cea de a avea un omiliar și de a-l prezenta episcopului sau arhidiaconului. Episcopii se preocupă deopotrivă de viața spirituală a preoților de țară. Idealul era ca ei să recite slujba, în fiecare zi, precum canonicii la catedrală. Modul de viață propus este colectiv și urban. El ilustrează mai mult concepțiile episcopului, decât realitățile rurale.

Era mai ușor de conceput reforma vieții clericale în cetăți, unde clerul era numeros, iar ea mai ușor de promovat, pentru că autoritatea spirituală a episcopului se exercita direct și fără să întâlnească piedici. Nu era vorba de a restabili demnitatea de viață, moralitatea și un embrion de învățătură, trebuia ilustrată dorința de perfecționare creștină. Clerul urban trebuia să poată la fel de bine ca acela din mânăstiri să atragă inimile entuziaste și supușii de elită. Expansiunea monahală de la sfârșitul epocii merovingiene arăta ce aspirații însuflețeau societățile barbare ale Europei Occidentale. Revenirea clericilor la viața comună, așa cum o cunoscuse antichitatea creștină, părea soluția. Monahizarea obiceiurilor era în spiritul vremurilor.

Această reformă este cunoscută prin *Regula* pe care episcopul Chrodegang o compune pentru clerici și prin acele câteva rânduri pe care Paul Diaconul le consacră descrierii acestui mod de viață în *Gesta episcoporum Metensium*[1]. Inițiativa nu vine doar de la episcopul de Metz, ci deopotrivă și de la membrii conciliului pe care îl prezidează la Ver, în

---

[1]G. HOCQUARD, *La Règle de saint Chrodegang*, in *Saint Chrodegang* [255], pp.55-90. Există două versiuni ale acestei rânduieli, un text scurt cu adăugirile lui Angilram și un text lung mai aproape de *Regula* de la Aachen.

iulie 755. Preambulul hotărârilor acestei reuniuni este foarte apropiat de prima parte a prologului *Regulii* lui Chrodegang. De aceea, această codificare ne apare ca aplicarea în dioceza Metz a rezoluțiilor luate la Ver.

După ce i-a adunat pe clerici în claustru, ca într-o mănăstire, Chrodegang, care se îngrijise cu generozitate de întreținerea lor, i-a învățat cum trebuie să militeze în Biserică. Trebuia să se îndepărteze de lucrurile pieritoare ale lumii pentru a se consacra numai slujbei divine[1]. În fapt, Chrodegang, care se inspiră din Scriptură, din Sfinții Părinți, din legislația conciliară anterioară și mai ales din *Regula* Sfântului Benedict, propune canonicilor un mod de viață ce seamănă cu cel al călugărilor, cu deosebirea că el nu implică nici stricta sărăcie, nici supunerea riguroasă[2]. Asceza nu era primordială, deoarece sarcina canonicilor este de a celebra slujba și de a asigura astfel o misiune religioasă esențială. Necesitățile cultului sunt superioare multor altor considerente.

Reforma lui Chrodegang cunoaște un succes greu de evaluat. Pare sigur că în momentul în care Ludovic cel Pios întreprinde la rândul său reforma canonicilor, există peste tot în Imperiu capitluri, unde clericii duc, mai mult sau mai puțin riguros, o viață comună. Totuși nu s-ar putea afirma că ei trăiesc conform cu *Regula* scrisă de episcopul de Metz, pentru că această legislație nu pare să fi avut valoare canonică în alte dioceze, decât prin voința episcopilor.

Reforma întreprinsă la începutul domniei lui Ludovic cel Pios pare să fi avut un dublu scop. Desigur, trebuie să determini clerul să trăiască în conformitate cu canoanele și cu principiile vieții regulare. Exigențe noi se fac simțite din epoca lui Chrodegang. Trebuie, de asemenea, să dai forță de lege unei reguli, pentru ca disciplina impusă clericilor ce trăiesc în comunitate să fie identică în întreg Imperiul. Reforma se impune în cadrul diverselor tentative de unificare și de uniformizare a instituțiilor Imperiului carolingian.

În august 816, Ludovic cel Pios provoacă o dezbatere în legătură cu respectarea canoanelor și insistă asupra nece-

---

[1] Este sensul textului lui PAUL DIACRE, in MGH SS, t.2, p.267.

[2] *Règle* de CHRODEGANG, in *PL*, 89 *c* 1097-1120.

sităţii unei vieţi mai ordonate. Amalaire, sau poate Anségise, a fost însărcinat să adune informaţii din operele Părinţilor Bisericii, despre principiile care trebuie să-i călăuzească pe clerici. Raportorul trebuia să elaboreze un statut care să intre în toate amănuntele unei vieţi în colectivitate. Aşa s-a născut regula numită *De institutione canonicorum*, ce este promulgată în 817[1], şi care, deşi nu face nici o trimitere la Chrodegang, de la opera acestuia îşi ia cele mai semnificative trăsături.

Canonicii trăiesc în comun şi reşedinţa lor este aproape la fel de strict delimitată ca aceea a unei mânăstiri. Au dormitor şi refectoriu în comun. Cu toate acestea, hrana este împărţită cu largheţe. Canonicii nu trebuie să renunţe la bunurile lor personale şi nu sunt constrânşi la sărăcie personală. Ei cântă slujba divină ce este în mod sensibil aceeaşi cu cea a călugărilor. În acelaşi spirit şi în acelaşi timp este elaborată o regulă pentru folosinţa canonicelor: *De institutione sanctimonialium.* Trebuie să ţinem seama că acest text nu se referă la călugăriţe în sensul actual al termenului, deoarece ele erau supuse regulii benedictine, ci la femei din cea mai înaltă societate care se retrăgeau la mânăstiri pentru a trăi aici în inactivitate şi cucernicie. Rânduiala le impune frânturi de viaţă comună şi recitarea slujbei.

Regula pentru canonici promulgată la Aachen nu impune o viaţă eroică. Cum ar fi putut fi altfel? Este vorba de un cadru instituţional destinat unui imens imperiu şi care organiza viaţa a numeroşi clerici care nu au probabil vocaţie excepţională. Este vorba de o cale de mijloc ce asigura demnitatea vieţii, practicarea virtuţilor, bunul exemplu şi cucernicia. Practica arată că anumite exigenţe sunt prea împovărătoare. Luată ca atare, *Regula* de la Aachen este singurul text ce va fi avut forţă de lege timp foarte îndelungat.

---

[1] MGH, *Conc.*, II, 1, pp.308-421-. Textul are trei părţi: citări patristice, remarci generale despre viaţa clericilor, apoi *Regula* propriu-zisă.

D. REFORMA LITURGICĂ

Nu există nici un dubiu că celebrarea cultului creștin a fost tulburată grav în timpul perioadei dificile ce coincide cu ascensiunea majordomilor palatului. Nu poate fi ignorat faptul că incultura preoților a provocat dificultăți în administrarea sfintelor taine, din moment ce, asupra acestui aspect există mărturia formală a scrisorilor Sfântului Bonifaciu. La drept vorbind, nu se cunoaște modul în care clerul rural celebra tainele. Citea din vreo carte, știa pe dinafară câteva formule în felul cuvintelor magice? Nu s-ar putea spune cu precizie.

Acestor lacune fundamentale și destul de neliniștitoare li se adaugă câteva dificultăți mai specifice. Nu există o liturghie unică pentru întreg ținutul francilor. Fiecare dioceză poate avea particularitățile sale, tradițiile și obiceiurile sale. Aceste diferențe, destul de firave în Biserica galilor, s-au agravat o dată cu sosirea apostolilor irlandezi, al căror particularism era foarte acuzat. Misionarii anglo-saxoni au adus cu ei, în Frisia și în Germania, obiceiurile romane ce fuseseră preponderente la ei. În alte regiuni, lucrul se întâmpla la fel, mulțumită pelerinajelor în Cetatea Eternă, devoțiunii speciale a unui episcop și circulației cărților liturgice venite din Italia. Pe scurt, ritualurile romane aveau tendința să se infiltreze în liturghia tradițională a Galiei.

Dezordinea era cu siguranță foarte mare și probabil inextricabilă, pentru că era imposibilă corectarea cărților liturgice unele după celelalte, din lipsa posibilității de a desemna un exemplar autentic și de a comanda executarea copiilor în număr suficient. Reforma se impune ca o necesitate. Pepin a vrut-o, tot așa cum a vrut-o pe cea a instituțiilor ecleziastice. De altfel, un simț aproape superstițios al exactității cuvintelor pronunțate în timpul ceremoniilor făcea dezordinea liturgică mai intolerabilă chiar decât altele. Această reformă este în principal o romanizare a obiceiurilor și a ritualurilor. Ea se inserează într-un context politic bine cunoscut. Cu toate acestea,

devoțiunea fierbinte a lui Pepin însuși pentru Apostolul Petru și pentru papă explică mai bine această alegere, precum și influența Sfântului Bonifaciu, ardent propagator al influenței romane.

Dispozițiile luate de Pepin pentru a traduce în practică voința sa nu sunt cunoscute din textele contemporane, ci doar prin consecința lor și aluziile pe care le întâlnim în diferite acte ale lui Carol cel Mare. Astfel, adoptarea cântului roman este un fapt bine atestat. *Admonitio generalis* amintește că Pepin a dispus înlocuirea lui *cantus gallicus* prin *cantus romanus*[1]. *Epistola generalis* (786-800) conține aceeași afirmație, iar capitularul *De imaginibus* adaugă că Pepin a dispus adoptarea lui *Ordo psallendi* roman.

Până spre 750, romanizarea cultului este sporadică și depinde de inițiativele individuale. Șederea papei Ștefan al II-lea la curtea francă, între 753 și 755, pare să fi avut un rol decisiv, deoarece capela pontificală a putut scoate în evidență splendoarea liturghiei romane. În timpul acelorași ani, Chrodegang a făcut o călătorie la Roma și a povestit canonicilor de la Metz[2] obiceiurile romane pe care le-a observat acolo. Sacramentarul gelasian păstrat în manuscrisul de la Gellone a fost, după toate probabilitățile, compilat la sfatul său. La Rouen, fratele vitreg al lui Pepin, episcopul Rêmi, a primit un membru de la *Schola cantorum* din Roma pentru a-i forma pe clericii săi în modulația romană. Coriști de la Rouen și Metz au plecat apoi la Roma pentru a-și perfecționa acolo ucenicia[3].

Adoptarea *cantus*-ului roman înseamnă acceptarea, în același timp, a textelor liturgice care îl însoțesc, deoarece *cantare* înseamnă atât a declama sau a recita într-o manieră solemnă, cât și a cânta[4]. Este, prin urmare, o romanizare completă a cultului care se întreprinde. Ea cere o nouă

---

[1] *Admonitio Generalis*, in MGH, *Capit.*, t. I, p.61; *Epistola gene-ralis*, *ibid.* p.80; *Capitulare de Imaginibus*, in MGH, *Conc.*, II, suppl., p.21.

[2] PAUL DIACRE, *Gesta episcoporum Mettensium*, in MGH SS, t.2, p.267.

[3] C. VOGEL, *Saint Chrodegang et les débuts de la romanisation du culte en pays franc*, in *Saint Chrodegang* [255], p.91 și urm.

[4] C. VOGEL, *La réforme cultuelle sous Pépin le Bref et Charlemagne* [265], pp.180-181.

măiestrie. Coralele de la Metz și Rouen servesc drept exemplu și model. Este necesar, deopotrivă, să existe noi cărți liturgice cu textele și melodiile romane. Or, sacramentarul gelasian, compilat la curtea francă sub supravegherea lui Chrodegang, este o operă hibridă și stufoasă ce lasă loc obiceiurilor locale. De fapt, înlocuirea unui sacramentar prin altul este o acțiune dificilă. Această reformă duce la punerea în circulație a unui sacramentar în plus[1].

Carol cel Mare urmărește această reformă și se recunoaște el însuși drept continuator al tatălui său. Lui îi revenea să pună în practică hotărârile a căror aplicare nu fusese suficient urmărită până atunci. Această operă de largă respirație nu se desfășoară fără numeroase apeluri la prescripții elementare.

Ritul oficial în Biserica francă este ritul roman, așa cum o dovedesc textele oficiale. Totuși sacramentarul gelasian nu ajunsese să se impună și reforma trebuia reluată. Paul Diaconul a fost însărcinat să ceară papei Adrian un sacramentar roman fără adăugiri. Acest papă a trimis unul, către 785-786, ce este numit *Hadrianum* și care nu corespunde exact așteptărilor palatului franc. Această carte liturgică, ce data din timpul pontificatelor lui Grigore al II-lea și Grigore al III-lea, era veche de o jumătate de secol și era depășită de practică. Pe de altă parte, nu conținea decât slujbele pe care papa le celebra în persoană la Roma. Avea lacune și era inutilizabilă ca atare. Alcuin a înzestrat-o cu o completare împrumutându-se copios din sacramentarul gelasian compilat la curtea lui Pepin. Această operă, destul de firavă totuși, a luat locul tuturor celorlalte sacramentare și a devenit baza întregii tradiții liturgice ce a urmat[2].

---

[1] C. VOGEL, *Les échanges liturgiques entre Rome et le pays franc jusqu'à l'époque de Charlemagne*, in *Le Chiese* [262], pp.185-295.

[2] C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, in *Studi Medievali*, t.3, 1962, pp.1-99, t.4, 1963, pp.435-569.

Alte cărți erau indispensabile cultului. Pentru a celebra messa era nevoie de un Epistolar și de un Evangheliar sau un Lecționar care să conțină în același timp Epistolele și Evangheliile. Alcuin a corectat un Epistolar anterior pentru a-l adapta la sacramentarul care era opera lui. Încă o dată era necesară o romanizare a obiceiurilor. Evangheliarul, dimpotrivă, textele lui erau fixate de la mijlocul secolului al VIII-lea și nu cerea retușări.

Celebrarea slujbei divine de către clerici și călugări reclama un antifonar, o psaltire, diverse extrase din alte cărți ale Bibliei și un omiliar, adică un ciclu complet de omilii și de predici pentru toate sărbătorile anului. Textele în uz erau foarte defectuoase. Carol cel Mare l-a însărcinat pe Paul Diaconul să compileze o culegere în acest scop. Acesta din urmă a luat direct din operele Părinților Bisericii pasajele ce i s-au părut cele mai potrivite, fără să se preocupe de textele reținute de omiliarul în uz la Roma. Carol cel Mare a impus aceste două volume tuturor bisericilor și tuturor mânăstirilor Imperiului. În ciuda unui pasaj explicit din viața lui Alcuin, nu este sigur că acesta a compus o operă analogă. Dacă a făcut-o, ea nu a ajuns până în zilele noastre.

Aplicarea acestor decizii nu este ușor de urmărit și cere timp. Avem toate motivele să credem că înlocuirea unei cărți liturgice prin alta nu se face decât atunci când precedenta este scoasă din uz. Se cunoaște totuși că parohii au la dispoziția lor cărți liturgice, deoarece capitulariile și conciliile le menționează. *Admonitio generalis* recomandă corectarea cărților în uz în episcopii și mânăstiri. Dacă este necesar să se comande copierea Evangheliilor, Psaltirea sau missalele, această sarcină trebuie încredințată unor oameni perfect maturi, capabili să-și consacre întreaga atenție[1]. Episcopii trebuie să se asigure că sacramentarele folosite de preoții lor sunt conforme ritualurilor[2].

---

[1] *Admonitio generalis*, in MGH, *Capit.*, t.I, p.61 și urm.
[2] Conciliul din Rispach, din 798, in MGH, *Conc.*, I, p.198.

Supusă reflecției, reforma liturgică apare ca o întreprindere colosală. Uniformizarea ritualurilor și romanizarea cultului presupun o muncă lentă peste tot în lumea francă. Substituirea unei cărți liturgice cu alta implică sarcina grea de a recopia o lucrare și a realiza numeroase copii din aceasta. Clerul trebuie totodată să fie suficient pregătit pentru a folosi cum se cuvine lucrarea. Strădania pentru îmbunătățirea culturii clerului trebuie menținută timp îndelungat. Întrebările la care sunt supuși preoții despre sfintele taine și ritualuri nu fac impresie proastă[1].

E. EXPANSIUNEA CREȘTINĂ

Vitalitatea Bisericii se manifestă chiar prin convertirea la creștinism a popoarelor păgâne din Europa Occidentală. Evanghelizarea este o îndatorire pe care creștinii nu au ignorat-o niciodată. Cu toate acestea, ea este stimulată cu o vigoare reînnoită, de la începutul secolului al VIII-lea, prin niște misionari de o calitate excepțională. Pirmin, Willibrord și Bonifaciu sunt excelenți apostoli[2]. Această operă este continuată pe parcursul întregii perioade ascendente a dinastiei carolingiene, pentru a-și pierde suflul și apoi a se opri între 840 și 850. În a doua jumătate a secolului al IX-lea, Imperiul franc este în defensivă și Biserica este cu el.

Evanghelizarea asociază într-o unică acțiune călugări, preoți și episcopi care predică, botează, întemeiază biserici și mânăstiri, papa care păstrează până la mijlocul secolului al VIII-lea o mare autoritate morală asupra misionarilor și suveranul franc ce se străduiește să facă din evanghelizare problema lui și a clericilor săi, pentru profitul

---

1 *Interogationes examinationis*, in MGH, *Capit.*, t.I, n°116, p.234.

2 H. LÖWE, *Pirmin, Willibrord und Bonifacius. Ihre Bedeutung für die Missiongeschichte ihrer zeit*, in *Le Chiese* [262], pp.217-261.

comun al Bisericii și al regatului. Tutela lui Carol cel Mare este greoaie și modifică în mod manifest spiritul misiunii. Evanghelizarea și cucerirea devin acțiuni conexe, iar expansiunea creștină în Europa Occidentală nu se mai poate disocia de destinul poporului franc și al conducătorilor săi.

Încă din primii ani ai secolului al VIII-lea și mai mult după 720, se instalează misionari în marginile țărilor creștinate, apoi pătrund în Germania. În principal, ei vin din insulele britanice. Unii sunt probabil spanioli sau acvitani[1]. Această expansiune creștină este contemporană accesului majordomilor palatului la primul rang al regatului franc. Totuși, nu este vorba de o acțiune francă în sensul strict al cuvântului. Misionarii, cu toate acestea, nu-i pot ignora pe stăpânii din Austrasia, pentru că teritoriile lor de misiune sunt limitrofe cu posesiunile acestora. Sprijinul pe care li-l pot da Pepin d'Herstal și Carol Martel, oricât de sincer va fi putut fi, nu pare eliberat de orice considerent de forță.

Pirmin întemeiază mânăstiri pe Valea Rinului și în Alsacia (Reichenau în 724, Murbach în 728), cu acordul episcopilor și al membrilor celei mai înalte aristocrații, care sunt în același timp protectorii și proprietarii acestora. Programul misionar al lui Willibrord și al lui Bonifaciu este și mai important încă, din moment ce ei împing evanghelizarea până la organizarea unei Biserici locale în colaborare cu prinții. Așa se întâmplă în Frisia, unde Willibrord acționează în mod manifest de acord cu Pepin d'Herstal în partea de țară care este deja sub influență francă.

Opera lui Bonifaciu este și mai decisivă. Venit din sudul Angliei, el parcurge în zadar Frisia păgână între 716 și 718. După o călătorie la Roma, se stabilește o vreme pe lângă Willibrord și abordează în 721 câmpul privilegiat al acțiunii sale: Germania[2]. În Hessa și în Turingia el evanghelizează mai ales populațiile ce cunoșteau un sin-

---

[1] Ar fi cazul lui Pirmin.

[2] Bibliografie despre evanghelizarea Germaniei în R. MANSELLI, *La conversione dei popoli germanici al cristianesimo: la discussione storiografice,* in *La conversione* [262], pp.15-42.

cretism de păgânism cu creștinism degenerat. În această acțiune, el primeste sprijinul prinților și apoi pe cel al lui Carol Martel. Campaniile militare ale majordomului palatului în regiunile vecine consolidează pozițiile misionarilor. În spiritul acestor populații foarte apropiate de barbarie, puterea armatelor france poate convinge în legătură cu superioritatea Dumnezeului creștinilor. Cu toate acestea, Bonifaciu predică și răspândește învățătura în limba vorbită de popor, având totuși sub ochi un manuscris al Scripturii[1].

Activitatea misionară a lui Bonifaciu este jalonată de întemeierea de mânăstiri (Fritzlar în 721, Fulda în 744, unde îl instalează pe discipolul său Sturm). Acestea sunt, în același timp, puncte de sprijin pentru misionari, locuri de formare pentru călugări-apostoli și primele structuri de biserică în regiune. Începând din 722, Bonifaciu este hirotonisit episcop misionar; în 732 papa Grigore al III-lea îi conferă puteri de arhiepiscop, ceea ce îi dă posibilitatea de a organiza Biserica în Germania și de a împărți țara evanghelizată în dioceze. În Bavaria, el desăvârșește opera misionarului Rupert, întemeind patru episcopii în 739: Passau, Regensburg, Freising și Salzburg. Este o Biserică națională pusă sub protecția ducelui Odilon. Anexarea Bavariei de către Carol cel Mare, apoi ridicarea Salzburgului la rangul de metropolă, în 798, fac din ea o provincie ecleziastică a Imperiului franc. În Hessa și în Turingia, țări de acum înainte sub dominație francă, Bonifaciu întemeiază, în 741 sau 742, cele trei episcopii de la Buraburg, Erfurt și Würzburg, iar, mai la sud, pe cea de la Eichstatt. Aceste episcopii întrețin relații dintre cele mai strânse cu sediul de la Mainz. Bonifaciu a devenit el însuși episcop al acestui oraș, în 747, apoi i-a lăsat această însărcinare discipolului său, Lul, pentru a relua îndatorirea de evanghe-

---

[1] Wynifrid, care și-a luat la Roma numele de Bonifaciu, s-a născut la Crediton, în Devonshire, între 673 și 680. Intră la 5 ani în abația de la Exeter, apoi trece în cea de la Nutcell. Primește aici o excelentă formație intelectuală și literară.

lizare. Orașul Mainz, ridicat la rangul de arhiepiscopie către 780-782, se afla în fruntea unei imense provincii ecleziastice, a cărei organizare definitivă datează de pe vremea domniei lui Ludovic cel Pios. În 745, Köln devine deopotrivă episcopie, apoi metropolă în 800.

Opera misionară a lui Bonifaciu rămâne pacifică, chiar dacă relațiile sale cu prinții franci par limitate. Evanghelizarea și instalarea puterii austrasiene par să meargă în concordanță. Creștinismul apare ca un factor esențial de asimilare între popoarele apropiate. Din momentul ungerii lui Pepin, regatul franc devine o lume fără frontiere etnice, foarte integratoare și cuceritoare dacă întâlnește rezistență.

Saxonii, care ocupau vaste teritorii la nord de Germania, rămâneau singurul popor păgân și singurul care scăpa dominației france. Evanghelizarea lor se dovedise imposibilă, într-atât de ostilă se arătase primirea făcută misionarilor. Incidentele de la frontieră și expedițiile militare tradiționale conduc la un război de cucerire, început de Carol cel Mare în 722 și continuat cu violență timp de treizeci de ani. În această vastă regiune, creștinarea este sprijinită de arme și convertirea într-o țară cucerită ia un caracter oarecum diferit.

Carol cel Mare a început prin gesturi capabile să-i terorizeze pe saxoni, să-i facă să se îndoiască de zeii lor, iar pentru a le zdrobi rezistența distruge sanctuarul de la Irminsul, în 772. Aplicarea îngrozitoarelor dispoziții ale capitularului *De partibus Saxoniae* avea același scop[1]. Practicile păgâne erau interzise, iar toate gesturile dușmănoase față de clericii însărcinați să predice credința erau pedepsite cu moartea. Aceste acte de violență au fost prea adesea comparate cu evanghelizarea pașnică făcută de Willibrord și de Bonifaciu. Realitatea este mai nuanțată. Protecția pe care prinții franci au acordat-o misionarilor este legată de amenințarea cu represalii în caz de crimă. Armata francă nu era departe și era deosebit

[1] MGH, *Capit.*, t.I, n°26, p.68 și urm.

de aptă pentru a răzbuna sângele vărsat. La fel, Bonifaciu a răsturnat idolii, pentru a le demonstra vanitatea, gest pe care Carol cel Mare nu face decât să-l amplifice într-un context războinic.

În ciuda tuturor, a avut loc o evanghelizare în sensul propriu al termenului. Începând cu 787, sudul Saxoniei și vestul, Westfalia, au fost împărțite în sectoare misionare, iar fiecare teritoriu a fost atribuit unei episcopii sau unei mari mânăstiri din Austrasia, în scopul de a organiza aici convertirea populației. Mici grupuri de misionari, înzestrați cu manuale de catehism, au dat o instruire prealabilă ce nu dura decât patruzeci de zile, și care uneori nu depășea două sau trei săptămâni. La sfârșitul acestui învățământ rapid al credinței, procedau la botezuri, deseori colective. Evanghelizarea a fost stângace, uneori brutală, iar rezultatul superficial. Creștinarea în profunzime a venit mai târziu. Poemul în limba vulgară *Heliand,* ce transformă viața lui Christos în epopee pentru folosința saxonilor, este o mărturie, în felul său. Păgânismul, mult timp activ, a inspirat o durabilă rezistență națională. Aceste rebeliuni începeau printr-o apostazie, ceea ce lasă să se înțeleagă că botezul, obligatoriu sau nu, nu fusese primit pentru ceea ce este în sine. Aceste revolte anuale din epoca cuceririi s-au mai rărit, pentru ca în a doua jumătate a secolului să devină sporadice.

Această creștinare rapidă integra în sânul poporului creștin și supunea puterii france, era ceea ce conta cel mai mult pentru Carol cel Mare, care pare să nu fi dat dreptate rezervelor unora dintre consilierii săi. Instalarea ierarhiei creștine era ultima etapă a acestei acțiuni de asimilare. Ea nu s-a făcut fără incertitudini. Willehad, care evanghelizase țara între gurile fluviilor Weser și Elba, a devenit primul episcop de Bremen între 787 și 789. După moartea sa, scaunul a rămas vacant până în 804-805. În vestul Westfaliei, Liudger, un apostol venit din Frisia, a întemeiat mânăstirea de la Mimigernaford. Carol cel Mare a făcut din acest călugăr un episcop și din abația sa sediul unei episcopii, între 802 și 804. Orașul ce se va

naște din această inițiativă a căpătat mai târziu numele de Münster. În sudul Saxoniei, Paderborn a devenit episcopie, încă de la sfârșitul secolului al VIII-lea. Iar biserica din Hamburg datează din 804. Episcopiile din Osnabrück, Minden, Verden, Hildesheim și din Halberstadt au fost ridicate, prin urmare, în vremea domniei lui Ludovic cel Pios. Aceste lungi amânări vorbesc în același timp despre sălbăticia țării și despre lentoarea reală a penetrației creștine.

Dincolo de Saxonia, către nord, trăiau popoare germanice păgâne, scandinavii. Misionarii carolingieni aveau legături cu ei prin intermediul Frisiei și al comerțului său pe mare. Acesta nu era probabil mijlocul cel mai propice pentru a evangheliza un popor de războinici și de țărani[1]. La drept vorbind, Carol cel Mare nu se gândea să procedeze în Scandinavia așa cum făcuse în Saxonia. Orice operațiune militară era exclusă, așa cum arată instalarea slavilor între franci și danezi. O convertire forțată și rapidă era imposibilă. De altfel, cucerirea brutală a Saxoniei a provocat spaima populațiilor scandinave care au căutat să respingă un asemenea pericol. Danezii s-au retras la ei și au întreprins raiduri maritime împotriva francilor, fără ca prin acestea peregrinarea misionarilor să fi fost întreruptă. Sub domnia lui Ludovic cel Pios, o veritabilă misiune oficială a fost trimisă la scandinavi, în 822-823. Ea derivă din alianța încheiată între împărat și unul dintre pretendenții la tronul danez, Harald. Cel mai frumos succes al său este botezarea acestui personaj, în 826, la Mainz. Acest succes diplomatic și alte câteva de mai mică importanță nu duc decât la instalarea precară a câtorva locuri de cult. Audiența creștinismului rămâne limitată la câteva puncte particulare, precum Birka, centru al comerțului din Uppland. Din momentul în care Imperiul este atins de criza politică, aceste misiuni se ofilesc, în ciuda talentului și răbdării anumitor misionari, așa cum a fost Ansgar.

Ca reacție, păgânismul ia un avânt nou și cultele locale,

---

[1] L. MUSSET, *La pénétration chrétienne dans l'Europe du Nord et son influence sur la civilisation scandinave, La Conversione* [262], pp.263-325.

foarte marcate până atunci prin legarea de pământ și de locuri, s-au unificat într-un sincretism apt să inspire o rezistență națională. Zeul Thor, considerat cel mai important, a devenit emblema păgânismului ce se opunea crucii lui Christos. Eșecul misiunilor oficiale și retragerile ce au urmat de-a lungul întregului sfârșit al secolului al IX-lea ascund, după toate probabilitățile un foarte lent progres spre convertire, adeseori incert, desigur, a normanzilor ce parcurgeau țara în căutare de aventuri, de jafuri și de așezări. Nu lipsesc mărturiile despre această pătrundere creștină.

III

Monahismul carolingian

Monahismul are deja o lungă istorie în momentul când regii franci supun autorității lor cea mai mare parte a Europei Occidentale. De aceea viața monastică este, în Imperiu, în aceeași măsură o moștenire a trecutului și un fruct al renașterii carolingiene.

Destinată să favorizeze căutarea perfecțiunii creștine și a mântuirii, viața monastică a devenit cu timpul și datorită înmulțirii călugărilor un fapt de civilizație. În principal, vocația sa rămâne identică, oricare ar fi diferențele înregistrate. De altfel, varietatea în uzanțe este tradițională. Viața monastică se realizează sub forme cât de cât diferite, potrivit spiritului diferiților întemeietori și potrivit exigențelor locurilor și vremurilor. Autonomia mânăstirilor, care este pentru mult timp singura regulă, menține particularismul fiecăreia[1]. Aceste diferențe, mari sau mici, durează mult, deoarece nu există un motiv evident pentru a încuraja uniformitatea. Ele nu se șterg decât lent, fără a dispărea vreodată. De aceea descrierea lumii monastice carolingiene este în mod necesar variată.

[1] Solidaritatea între mânăstiri nu apare înainte de sosirea Sfântului Colomban pe continent, în 591.

A. TIPURILE DE VIAȚĂ MONASTICĂ

În principal, se pot reține trei tipuri de mânăstiri. Primul este destul de apropiat de oraș. El se implantează în vecinătatea mormintelor de sfinți, acolo unde cultul martirilor i-a incitat pe creștini să construiască bazilici. Aceste grupări monastice se nasc aproape spontan, din strângerea la un loc a eremiților și a pelerinilor, devotați sfântului. Aici viața pare adesea destul de conformă modelului dat de Sfântul Martin. Cu toate acestea, dificultățile vremurilor, riscurile unei vieți monastice fără reguli scrise fac să se piardă entuziasmul pentru aceste vechi așezări[1]. La mijlocul secolului al VII-lea, un efort de reformă este întreprins sub conducerea abaților din marile mânăstiri și a episcopilor. Se ajunge aproape întotdeauna la introducerea de observanțe copiate după acea *Règle* a Sfântului Benedict. Cu toate acestea, *Regula* este adoptată foarte parțial și instalarea mânăstirilor la marile bazilici de la periferie, precum Saint-Denis, Saint-Germain la Auxerre, Saint-Médard la Soissons, Saint-Pierre-le-Vif la Sens își păstrează autonomia și un simț foarte acut al particularismului lor[2].

Legate de oraș, aceste mânăstiri sunt în același timp retrase și apropiate, pentru că sufletele trebuie despărțite de lume, nu trupurile. Înalte locuri de asceză și de spirit de renunțare, au funcția de a ilustra cele mai înalte virtuți creștine și de a servi drept modele. De aceea existența lor este necesară întregii comunități creștine.

Aceste locuri de retragere pioasă par a fi mult timp în legătură strânsă cu cetățile episcopale. Desigur, episcopii le-au aprobat întemeierea în conformitate cu dispozițiile Conciliului din Calcedonia. Ei înșiși au fost inițiatorii, ca

---

[1] Despre absența regulii monastice în Galia, C. COURTOIS, *L'évolution du monachisme en Gaule de saint Martin à saint Colomban*, in *Il Monachesimo* [279], pp.47-72.

[2] L. LEVILLAIN, *Etudes sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne*, in *BEC*, t.86, 1925, pp.49-51, 74-77.

buni judecători ai nevoilor spirituale din dioceza lor. Autoritatea episcopului asupra acestor stabilimente este mare, pentru că el exercită aici, în afara unei jurisdicții spirituale incontestabile, un fel de drept de protecție și de patronaj care este determinat de faptul că nici o autoritate pământească nu-i poate limita puterea. Se poate considera, din acest punct de vedere, că aceste mânăstiri sunt episcopale. Unii episcopi au dat în întregime sau o parte din pământurile și din bunurile pe care s-au instalat călugării. Ei dispun în cazul acesta de drepturi recunoscute proprietarilor și întemeietorilor[1].

Monahismul inspirat direct din *Regula* Sfântului Benedict și din cutumele de la Montecassino este indiscutabil diferit. El acordă mai mare atenție izolării, iar fuga de lume este adesea, mai ales la început, o retragere departe de oraș. Ruptura este, în plus, fizică, pentru că portarul are îndatorirea de a limita relațiile cu exteriorul, iar cele care sunt indispensabile sunt strict controlate de abate.

Așezați pe pământuri agricole ai căror proprietari sunt în mod colectiv, călugării se străduiesc să nu aibă nevoie de alții pentru munca manuală, care este pentru ei un mijloc normal de a obține necesarul, înainte chiar de a fi o asceză.

Această autonomie se regăsește pe plan spiritual. Călugării au ales o cale aspră și directă spre mântuire, trăind după regulile și autoritatea unui abate, care este în același timp învățător, părinte și conducător. Îndrumător al credinței și vicar al lui Christos, el deține printre călugări un loc asemănător celui pe care-l deține episcopul printre enoriașii săi. Legătura spirituală exclude orice altă ierarhie. De atunci, mânăstirea se prezintă ca o ramură specială a Bisericii, care este în mică măsură integrată în viața religioasă a diocezei. Acest aspect al cenobitismului benedictin este subliniat prin locul redus pe care *Regula* îl

[1] Sfântul Cezar, de exemplu, a luat bunuri din patrimoniul bisericii din Arles pentru a dota mânăstirea de la Saint-Jean.

rezervă preoțimii și sfintelor taine. Comunitate de laici, mânăstirea poate primi printre membrii săi un preot ale cărui îndatoriri liturgice, oricât de utile ar fi, nu-i conferă nici un rang deosebit nici un loc ieșit din comun. Preoții sunt frați, ca toți ceilalți, și nu au dreptul de a revendica nimic. La fel, în *Regula* Sfântului Benedict, detaliile în legătură cu viața interioară și cu asceza sunt mai abundente decât cele legate de practica sfintelor taine.

Biserica nu intervine în viața unei mânăstiri benedictine decât atunci când este ales un nou abate. Ales de călugări, el este instalat de episcop și de abații din împrejurimi, dacă ei îl consideră apt pentru această misiune. Este singura dispoziție ce pare să limiteze autonomia deplină a cenobitismului benedictin[1].

Concepută într-o vreme de dezagregare economică și socială, după Sfântul Benedict, mânăstirea este o celulă de viață religioasă de o soliditate și de o coerență excepționale. Mică și sărmană, ea poate sfida timpul și oamenii pentru că posedă în sine resursele materiale și spirituale pentru a supraviețui îndelung în mijlocul încercărilor. Dimpotrivă, nimic nu poate să abiliteze acest monahism rupt de lume să devină modelul la care să se alinieze numeroasele și bogatele comunități religioase ale unui imperiu imens, dacă nu ar exista o profundă fervoare susținută de o regulă.

Istoria arată în mod corect influența reciprocă dintre aceste două forme de monahism. Introducerea de cutume benedictine în mânăstirile de la periferii, fapt bine atestat, nu semnifică nicidecum că ele au devenit benedictine[2]. *Regula* Sfântului Benedict este un cadru suficient de suplu pentru a se adapta la multe forme de viață. În mod invers, introducerea cenobiților benedictini în oraș, și mai

---

[1] Pentru o justă apreciere a *Regulii* scrisă de Sfântul Benedict, vezi A. DE VOGÜÉ, *La communauté* [109] și *La Règle de saint Benoît,* t. VII [110].

[2] PH. SCHMITZ, în clasica sa lucrare *Histoire de l'ordre de saint Benoît* [107], afirmă prea apăsat caracterul benedictin al comunităților care adoptă câteva obiceiuri din *Règle.*

întâi la Monte Celius la Roma, apoi trimiterea lor în misiune de către papalitate, începând cu Grigore cel Mare, modifică în mod profund echilibrul vieții originare. Pentru a spune adevărul, în momentul în care începe epoca carolingiană, evoluția diferitelor forme de viață monastică nu este încă încheiată.

Or, o a treia formă de viață monastică, în mod indiscutabil un hibrid, se dezvoltă rapid pe continent și mai ales acolo unde celelalte forme ale vieții monastice sunt puțin reprezentate. Acest monahism face loc cutumelor religioase din insule, din Irlanda, mai întâi, și din Anglia, după aceea. El pare mai ales mai bine adaptat la noile realități din Europa barbară, economiei sale domeniale și societății sale aristocratice[1].

Misiunea face parte de acum înainte din viața monastică. Willibrord, Bonifaciu și numeroșii lor discipoli evanghelizează prin întemeierea de mânăstiri. Ei le instalează până la frontierele țărilor creștine și uneori în plină regiune misionară. Atunci acestea devin tot atâtea puncte puternice de unde pleacă călugării peregrinând pentru Christos și predicând credința. Abațiile deschid drumul bisericilor diocezane și ele le sunt adesea principalul sprijin. La Salzburg, Freising, Regensburg (Ratisbonne), Eichstäu, Würzburg, catedralele au fost vreme îndelungată monastice, călugării ținând aici locul canonicilor. Au și rămas așa până în momentul în care viața clericală a putut să-și ia avânt. Această aplecare către misiune le este recunoscută călugărilor în prima parte a epocii carolingiene.

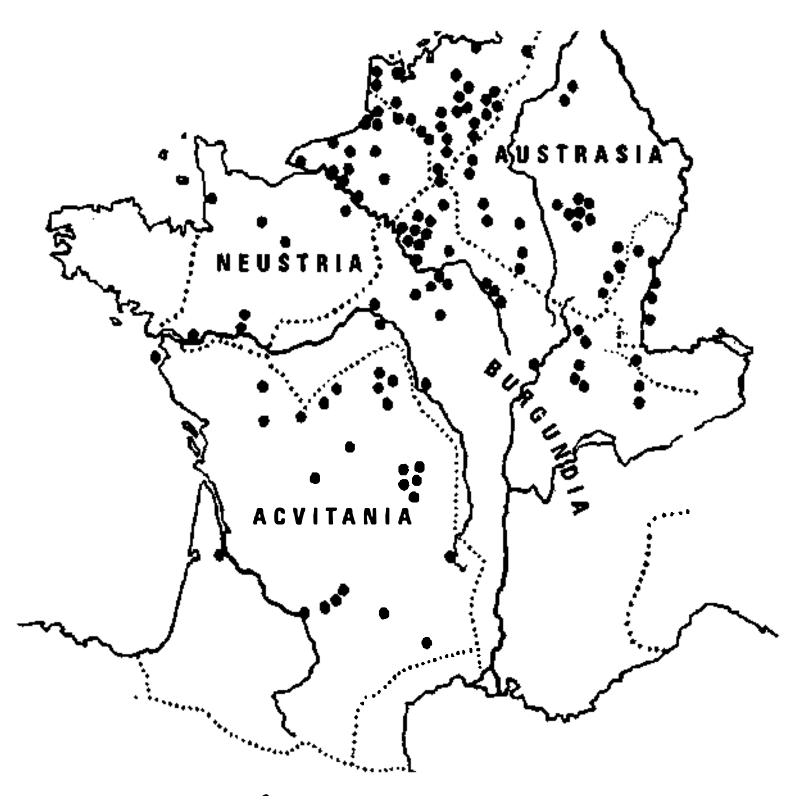
Acest monahism misionar marchează în plus o predispoziție mai manifestă pentru viața intelectuală. Sub acest aspect el este moștenitorul unei tradiții irlandeze. Totuși, aprofundarea acestei culturi și romanizarea sa, care se juxtapune începând din secolul al VII-lea, sunt realizarea călugărilor anglo-saxoni[2]. Din această convergență de

---

[1] F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* [278].

[2] B. BISCHOFF, *Il monachesimo irlandese e il continente, Il Monachesimo* [279], p.121 și urm.

diverse influențe, Bonifaciu este cel mai bun exemplu și, în plus, situează foarte exact punctul de plecare al renașterii carolingiene. De aceea, în mod foarte curios, cultura monastică pare în special vie și strălucitoare, în



HARTA 2. – *Întemeierile monastice din secolul al VII-lea* (Hartă stabilită după J. HUBERT, *Sant-Riquier et le monachisme en Gaule à l'époque carolingienne*, in *Il Monachesimo* [279], pp. 293-303)

vecinătatea țărilor de misiune și rămâne astfel și atunci când frontul misionar a avansat în mod considerabil. Pe scurt, harta mânăstirilor fondate în secolul al VII-lea, care arată o puternică concentrare pe direcția nord-vest sud-est, de la nord de Sena până în Alsacia și Valea Rinului,

coincide, în mare, cu geografia culturii în timpul primelor două generații ale epocii carolingiene.

Noile abații se instalează în marginile țărilor creștinate ca niște avanposturi misionare. În epoca carolingiană ele devin tot atâtea locuri de fidelitate dinastică și de cultură.

Aceste mânăstiri se disting totuși de cele dinaintea lor prin modul cum se inserează în societate. Mai mult decât autorizarea episcopilor, fondarea lor pare să fi solicitat sprijinul mărimilor și aprobarea regilor. Acceptate de marii proprietari pe pământurile lor și dotate din plin cu bunuri funciare, aceste mânăstiri rămân strâns legate de întemeietorii lor, ca și de familiile acestora. Astfel, pentru a instala abația de la Reichenau, Pirmin a primit pământuri de la o persoană de vază din regiunea Lacului Konstanz și protecția lui Carol Martel. În 727, pentru cea de la Murbach, Pirmin solicită sprijinul lui Ebrohard, fratele ducelui Liutfrid de Asalcia. Mânăstirea de la Lorsch a fost construită, în 764, pe bunuri funciare dăruite de contele de Rheingau și de mama sa. Faptul este de ordin general. Aristocrația funciară își manifestă astfel cucernicia și fervoarea sa. Dar nu este singura care procedează astfel. Episcopi sau mânăstiri pot, de asemenea, să fondeze alte așezări, aducând aici dotația originară.

Proprietarii rămân, ceea ce este destul de firesc, protectorii creației lor. Mai exact, se pare că bunurile concedate, chiar dacă sunt rezervate pentru uzul noii comunități, nu sunt scoase realmente din patrimoniul căruia îi aparțineau. Terenul și abația care se află pe el rămân bunuri private[1]. În teorie, donatorii nu le pot da altă folosință, este cel puțin un principiu de drept. Practica este totuși diferită, cel puțin în țara francă propriu-zisă. Proprietarii își păstrează drepturile și asupra pământurilor și asupra oamenilor. Ei asigură securitatea și poliția, supraveghează recoltele și solicită plata redevențelor. Aceste servicii dau loc la despăgubiri. Primesc cadouri și venituri fixe; își transmit drepturile descendenților

---

[1] U. STÜTZ, *Eigenkirhen, Eigenkloster*, in *Realency-clopädie für protest. Theol. u. Kirche;* E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t.I și II, Lille, 1910-1926. Mai recent, M. ROUCHE, *La dotation foncière de l'abbaye de Corbie d'après l'acte de fondation*, in *Revue du Nord*, t.LV, 1973, pp.219-226.

și le pot da la terți cu titlu viager sau definitiv. Pe scurt, ei dispun de mânăstirea pe care au fondat-o ca de un element din patrimoniul lor, fiind stabilit că s-au angajat să facă să trăiască și să prospere o fundație monastică.

Proprietarii îl desemnează de fapt pe abate, care este administratorul bunurilor concedate și într-un fel intendentul spiritual al intereselor familiei fondatoare, pentru care comunitatea monastică trebuie să se roage în primul rând. Conciliile recunosc faptul, iar papa Pelaghius I recomandă, către 560, să fie instalat ca abate acela care a fost ales de către comunitate și proprietar. Astfel, indirect, viața spirituală și evanghelizarea relevă inițiativele persoanelor importante.

Această ultimă formă de monahism ce asociază evanghelizarea, răspândirea culturii și atașamentul strâns la o familie aristocratică corespunde mai bine decât precedentele la datele sociale, religioase și culturale ale Europei ieșită din invaziile barbare. De atunci, începând cu secolul al VII-lea, implantarea noilor mânăstiri face să convеargă zelul religios al misionarilor cu cel al prinților, totul servind scopurile lor familiale sau ambițiile lor teritoriale. În Italia de Nord și Centrală, regii și prinții lombarzi înmulțesc ctitoriile, dintre care cele mai importante se situează la periferia posesiunilor lor, ca tot atâtea locuri de fidelitate dinastică și de poziții întărite[1].

Prinții franci, apoi regii, de la Carol Martel la Carol cel Mare, trag din acest sistem avantaje hotărâtoare. Erau deja, prin moștenire de familie, cei mai importanți posesori de mânăstiri din Austrasia. Cu înălțarea lor la regalitate, ei moștenesc din mânăstirile foarte numeroase, fondate de merovingieni. Au primit în timpul perioadei tulburi care însoțește ascensiunea lor și acum primesc în continuare, din acelea pe care fondatorii și proprietarii nu le pot nici păstra, nici apăra ei înșiși. A-i da unui rege o mânăstire particulară înseamnă, începând cu epoca lui

[1] Lista mânăstirilor lombarde în PH. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît* [107], t.I, p.57.

Pepin, a o sustrage dorinței nemăsurate de posesiune a autorităților laice din vecinătate. Prinții franci confiscă abațiile dușmanilor lor și își însușesc, chiar fără drept, mânăstiri episcopale. Carol cel Mare dispune de o imensă rețea de mânăstiri regale, care sunt, în același timp, instituții private și dinastice, și rotițe în angrenajul statului franc. Confuzia între bunurile personale ale suveranului și cele ale statului se manifestă de așa manieră, încât trecerea abațiilor de la statutul de patrimoniu privat la cel de bun sau de cinstire publică este imperceptibilă.

În momentul investirii lui Carol cel Mare cu funcția de conducător al Imperiului, se pot deosebi trei tipuri de mânăstiri. Cele mai importante sunt cele imperiale, al căror proprietar este suveranul, care dispune de ele după bunul său plac. Își recompensează cu funcții abațiale prietenii și slujitorii, își plasează aici rudele, poate numi în fruntea lor episcopi, simpli clerici și chiar laici. Theodulf, episcop de Orléans, este abate la Fleury-sur-Loire și la alte mari abații din dioceza sa. Alcuin, care nu este decât diacon și care nu pare să fi fost călugăr, cumulează șase funcții de abate. Angilbert, un laic, este numit în fruntea lui Saint-Riquier, comunitate deosebit de importantă. Pe scurt, aceste abații sunt tot atâtea beneficii la dispoziția regelui. Alte mânăstiri, mai puțin importante, aparțin marilor familii ale aristocrației. În sfârșit, cele care au fost fondate de episcopi și acele mânăstiri bazilicale care nu au fost uzurpate rămân episcopale. Nu este vorba aici decât de drepturi ce derivă din posesiunea bunurilor. Cu toate acestea, asupra tuturor se exercită autoritatea spirituală a episcopului, din moment ce, cu excepția Fuldei, ce deține un timp un regim special, nici o abație nu este legată de Scaunul de la Roma. Se poate aprecia, cu toate acestea, că rolul recunoscut proprietarilor, regi sau persoane de vază, reduce autoritatea episcopilor, singura recunoscută de tradiția străveche a Bisericii, și lasă loc unei anume autonomii, atât materială, cât și spirituală.

B. FUNCȚIILE MÂNĂSTIRII CAROLINGIENE

Studiul diverselor forme pe care le capătă monahismul în Europa Occidentală a scos deja la iveală câteva din funcțiile sale. Intenția de sfințenie, ce conduce la vocația monastică, dă naștere la abații ce sunt tot atâtea centre spirituale. Înmulțirea și rolul lor în lumea francă fac din ele, dacă se poate spune așa, mașinăriile unui stat. Mânăstirile, luate în ansamblul lor, sunt o instituție capitală a Imperiului. Nu s-ar putea înțelege viața monastică fără a se ține cont de funcțiile pe care le exercită călugării în societate și de rolul ce le este atribuit în mod obișnuit.

S-ar formula considerații greșite, totuși, despre mentalitățile epocii carolingiene, dacă am rămâne la nivelul politicului sau dacă am lua în considerare numai aspectele misionare sau culturale ale vieții monastice. Întemeierea unei abații este un act de smerenie și protecția ce i se acordă reînnoiește acest act fără încetare. Aceste gesturi nu se fac fără convingeri religioase profunde și fără ca să se aștepte, din partea mânăstirii, în schimb, servicii la nivelul la care le poate da, și anume în planul religios.

Mânăstirea este mai întâi locul de unde se înalță spre Dumnezeu rugăciunile pentru cei care au fondat-o și dotat-o. Acesta este și principalul rol al unei biserici private. Numeroase sunt mânăstirile, începând din epoca merovingiană, ce servesc drept necropolă familială. Rugăciunile călugărilor intervin pentru morți. Ei se roagă, deopotrivă, și pentru cei vii. Pe scurt, persoanele de vază sunt destul de bogate pentru a oferi ascendenților lor, ca și lor înșile rugăciunile atleților sfințeniei care sunt călugării. Ei așteaptă în mod indiscutabil ca acestea să fie împlinite.

În acest context, rolul marilor mânăstiri este evident. Ele trebuie în primul rând să se roage pentru împărat, pentru veșnica lui mântuire, atât de nesigură din cauza îndatoririlor ce îi incumbă. Se roagă pentru ca guvernarea sa să fie fericită și rodnică, pentru ca el să fie victorios la război, pentru ca să se întoarcă sănătos și teafăr.

Rugăciunile mânăstirilor imperiale îl solicită pe Dumnezeu pentru întreg Imperiul. S-a solicitat reușita armatelor france, apoi, pe măsură ce imperiul devenea mai puțin războinic, rugăciunea are un caracter mai puțin triumfal. Sentimentul defectelor și cel al gravității păcatelor îndeamnă acum la rugăciuni pentru a abate mânia lui Dumnezeu. Trebuie obținută iertarea păcatelor, ascunse de ochii lui Dumnezeu după nori de rugăciuni și trebuie asigurată cât de cât protecția stăpânului cerurilor asupra Imperiului. Idealul este, după toate probabilitățile, ruga perpetuă, așa cum se practică ea în câteva sanctuare precum Corbie, Saint-Riquier, Saint-Martin din Tours, unde, zi și noapte, călugării fac cu schimbul pentru a psalmodia fără încetare pe lângă sfânt. La Saint-Riquier, în timpul procesiunilor zilnice, 30 de călugări rămân în biserică pentru ca rugăciunea să nu fie întreruptă.

În societatea carolingiană, religioasă până la superstiția cea mai apăsătoare, călugării își asumă în mod real o misiune: cea de a obține fără încetare binecuvântarea lui Dumnezeu. Dezamăgirea ce vine după primele succese ale normanzilor este în primul rând o îndoială asupra trainiciei acestui pact fundamental.

Suplicația nu este singura funcție strict religioasă a mânăstirii. Călugării, care au renunțat la viața lumească, sunt pe acest pământ avangarda poporului creștin în drumul spre mântuire. De aceea mânăstirea trebuie să fie locul unde perfecțiunea ordinii este ca anticiparea cetății cerești. Viața monastică este semn și simbol. Minuțioasele recomandări din anumite regulamente monastice carolingiene nu par să fi avut alte motivații[1]. Construcțiile mânăstirii Saint-Riquier și instituțiile care o administrează lasă să se întrevadă că Angilbert urmărea să facă din mânăstirea sa o cetate sacră. Dispunerea clădirilor, liturghia complexă și fastuoasă permit să se evoce, în timpul ceremoniilor, cele două orașe sfinte ale

[1] L. LEVILLAIN, *Les statuts d'Adalhard pour l'abbaye de Corbie*, in *MA*, t. XIII, 1900, pp.333-386: J. SEMMLER, *Les statuts d'Adalhard de Corbie de l'an 822*, in *MA*, t.68, 1962, pp.251-269.

creștinilor, Ierusalim și Roma. Biserica abațială dispune de o rotondă cu două etaje, un vestibul și un cor unde călugării cântă în mod obișnuit slujba. Sanctuarul rotund, imitație a bazilicii Învierii de la Ierusalim, și paraclisele dispuse după o ordine precisă în vestibul, permit, în timpul celebrării sărbătorilor de Paști, de a urma simbolic etapele vieții lui Christos. Curtea pătrată, ce precedă biserica cu turnurile sale ce poartă nume de îngeri, este o evocare a Raiului. Intinerarul spre cetatea cerească este astfel reprodus și liturghia permite înălțarea în mod simbolic până la tainele cele mai grandioase. Organizarea burgului, cu incinta sa fortificată, cu cele patru porți, cu cartierele sale specializate, este, de asemenea, minuțioasă. Aceasta este, fără îndoială, o imagine pământeană a ordinii lumii. Marile procesiuni, care adună toată populația de sărbători, reproduc liturghia stațională a Romei. Laicii sunt astfel asociați sacralizării pământului, prin glorificarea puterii spirituale ce guvernează lumea. Există ceva triumfal în ceremoniile de la Saint-Riquier, iar ideologia ce le inspiră este întru totul conformă cu ordinea oficială și statală ce prevalează la Aachen, în jurul împăratului[1].

Mai întâi la acest nivel strict religios monahismul este, în epoca carolingiană, o instituție de stat, și anume un corp ce asigură o funcție esențială supraviețuirii societății. Inima spirituală a Imperiului, mânăstirile au ca sarcină să sanctifice poporul creștin. Este o obligație înflăcărată angajată față de suveran, de cei mari și de popor. Este o datorie de stat care primează asupra tuturor celorlalte preocupări. Această operă colectivă pare a birui sentimentul individual de moralitate sau dorința personală de a-și asigura mântuirea. Călugării intervin cu zel și în toate zilele pentru împărat și pentru imperiu[2].

---

[1] J. HUBERT, *Saint-Riquier et le monachisme bénédictin en Gaule à l'époque carolingienne*, in *Il Monachesimo* [279], p.293 și urm., și C. HEITZ, *Recherches sur les rapports* [244].

[2] Cf. de exemplu, unei scrisori a lui Alcuin către Carol cel Mare despre călugării de la Saint-Martin din Tours, in MGH, *Epist.*, t.IV,2, n°248. pp.401-402.

De atunci, statutul de călugăr carolingian nu poate fi identic cu cel de eremit, de penitent sau de pelerin care, la grade diferite, se derobează de orice obligație socială. Bogăția în domenii funciare a abațiilor, care îi pune pe călugări la adăpost de nevoie, și modul de viață seniorial, care îi scutește de orice activitate manuală, sunt contrapartida serviciului pe care îl asigură. Funcțiile pe care le îndeplinesc îi obligă să-și modeleze conduita pe ideea că ei se preocupă de sanctificarea ordinii omenești și de viața în lumea cerească. Or, o liturghie perfectă este o rugă fără cusur și o ordine supremă. De atunci ei nu își pot îndeplini misiunea nici fără fast, nici fără splendoare. Se cuvine să mobilizezi tot ceea ce este mai bun și mai frumos, pentru a-L onora pe Dumnezeu. O anumită bogăție în decor, obiectele de cult, cărțile liturgice și podoabele nu sunt niciodată deplasate. Pe scurt, genul de viață al călugărilor trebuie să corespundă întru totul funcțiilor pe care ei le au de exercitat.

La acest nivel, monahismul este mare, chiar dacă, fără îndoială, slăbiciunea omenească are deseori avantajul. În mod concret, scandalurile există, abuzurile de asemenea. Rivalitățile violente îi opun pe călugări unii altora. Plângerile ajung la împărat. Alcuin este obligat să scrie scrisori de scuze destul de lingușitoare lui Carol cel Mare, pentru a încerca să-i abată mânia stârnită de călugării de la Saint-Martin din Tours, prin vreo acțiune necugetată[1]. Abația de la Fulda este tulburată, așa cum o arată depozițiile succesive ale abaților. Același lucru se întâmplă și în multe alte locuri. Ar fi ridicol să negăm asemenea fapte. Întreg monahismul carolingian se află în acest contrast între o misiune de stat și slăbiciunile omenești.

---

[1] J. CHELINI, *Alcuin, Charlemagne et Saint-Martin de Tours*, in *RHEF*, t. XLII, 1961, p.19 și urm.

C. REFORMA MONASTICĂ

Unele fapte, nu întotdeauna bine cunoscute și foarte diferite unele de altele, impun o apreciere totuși nuanțată a stării monahismului la începutul epocii carolingiene. Fervoarea religioasă a secolului al VII-lea a fost intensă și foarte îndreptată spre mănăstire. Întemeierile de abații sunt numeroase în Neustria și în Austrasia, în regiunile ce devin inima imperiului carolingian. Coincidența trebuie subliniată. Acest fenomen este capital, fiind mărturia vitalității ce se prelungește în timpul primei jumătăți a secolului al VIII-lea. Mișcarea are o asemenea amploare încât învinge, cu certitudine, toate devastările cunoscute și necunoscute. Această sănătate fundamentală antrenează totul.

Mizeriile sunt bine cunoscute de sursele istorice. Există distrugeri datorate războiului, în Acvitania, de exemplu, unde se succed invazia arabă și campaniile lui Pepin cel Scurt. Anumite abații sunt jefuite de bunurile lor în profitul clericilor și al laicilor. Procedeele sunt diverse și numeroase. Carol Martel, învingător la Rainfroi, îl alungă pe abatele de la Mont-Blandin din Gand, care este aliatul său, și distribuie pământurile abației ca recompensă vasalilor săi. Călugării trebuie să se împrăștie și abația dispare pentru aproximativ un secol. În alte părți, războinicii pun stăpânire pe mânăstiri episcopale. Numai în dioceza Orléans, Carol cel Mare și succesorii lui au trebuit să restituie opt asemenea mânăstiri însușite pe nedrept. În alte părți, episcopii ce primesc ca dar regal mânăstiri delapidează bunurile după bunul lor plac. Astfel, Gauslin, episcop de Mans, la mijlocul secolului al VIII-lea, are reputația de a fi adus la mizerie cele 36 de abații din dioceza sa. Această listă s-ar putea mări fără efort. Totuși, putem remarca că proprietarul laic, protectorul unei abații, nu are nici un interes să aducă la ruină ceva ce îi aparține. Nu se poate vorbi de un sechestru general practicat de cei bogați asupra mânăstirilor, din moment ce tot ei le sunt proprietarii. Abațiile din

Austrasia, ce depind de prinți franci, par să fi avut puțin de suferit, în mod sigur grație acestui patronaj.

Restaurarea abațiilor pare să se impună mai puțin noilor stăpâni decât reforma Bisericii seculare. Starea lor pare mai puțin precară. Se face, de altfel, apel la călugări pentru a reconstitui episcopatul. Tilpin, episcop de Reims, vine de la Saint-Denis, Erembert, episcop de Worms, fusese episcop de Wissemburg. În 762, la sinodul de la Attigny, unii abați prezenți lasă impresia de administratori de dioceză în absența episcopului[1]. Ar trebui să adăugăm că restaurarea unei abații distruse îi revine în mod obligatoriu proprietarului, tot așa ca și reconstituirea patrimoniului său. Este o chestiune particulară, ce nu ține de prinț decât atunci când abația îi aparține. Carol cel Mare nu se arată deosebit de generos în ceea ce privește mânăstirile. Generozitățile consimțite la Saint-Riquier sunt cu totul excepționale. Se pare că au fost lăsate în grija devotamentului aristocrației, pe bună dreptate, de altfel.

Carol cel Mare n-a împins niciodată respectul vieții ordonate până la a-și interzice practici abuzive. Nu a renunțat niciodată să dăruiască mânăstirile ca un beneficiu rudelor, prietenilor și slujitorilor săi. Un același personaj cumulează funcția abațială în mai multe locuri. Atribuirea unei abații unui laic este un fapt curent. Aceste numiri nu sunt atât de nefaste pe cât s-ar putea crede. Angilbert este un mare abate la Saint-Riquier. Voința de reformă poate, de asemenea, să facă posibilă desemnarea unui abate care nu aparține ordinului. Astfel, Alcuin, care nu este decât diacon, este numit în fruntea mânăstirii Saint-Martin din Tours, în ciuda vârstei sale și a faptului că era prea puțin atras de această funcție, pentru a stăpâni o comunitate a cărei reputație nu era bună. De altfel, el nu a reușit să-i impună o viață mai austeră.

Reformarea monahismului însemna introducerea peste tot a acelei *Règle* a Sfântului Benedict, cu sobrietatea sa și renunțarea la lume. Se relevă în actele conciliilor și capitulariile din anii 724-744 că abații și călugării au

---

[1] MGH, *Conc.*, II, 1, nº13.

acceptat regula cassiniană pentru a restabili viața regulară[1]. În acest moment, influența lui Bonifaciu asupra acestui punct este evidentă. Este vorba, în fapt, de o decizie teoretică foarte dificilă de tradus în fapte. Fiecare mânăstire este autonomă și are obiceiurile ei. Un abate zelos poate determina adoptarea de noi cutume, important este ca el să dorească acest lucru. Chestiunea aceasta nu pare să fi fost promovată cu prea multă energie. Mânăstiri foarte mari, precum Reicheanu, Sankt-Gallen, Lorsch și chiar Corbie nu trăiesc după normele benedictine. La Wissemburg și la Lorsch, călugării pot dispune de o parte din averea lor. Alte mânăstiri, dintre cele mai celebre, practică rugăciunea continuă, ceea ce este necunoscut în tradiția benedictină. La drept vorbind, la începutul domniei lui Carol cel Mare se face o slabă distincție între canonici și călugări. Anumite mânăstiri, adesea dintre cele din apropierea orașelor, preferă să adopte genul de viață al canonicilor, decât să se supună exigențelor vieții monastice propriu-zise[2]. Această abandonare este un semn al unei lente repuneri în ordine în care ceea ce este pur și simplu monastic adoptă puțin câte puțin, nu fără rezistență, regula Sfântului Benedict. De altfel, ea oferea un cadru destul de generos, ce permitea păstrarea obiceiurilor legitime.

Precizia a devenit în mod progresiv o preocupare dominantă. Între 778 și 797, contele Thierry îl consultă pe abatele Théodemar în legătură cu observanțele de la Montecassino, în principal în legătură cu acelea ce nu figurează în *Regulă*[3]. Către 790, episcopul Adalgarius primește de la Carol cel Mare misiunea de a obține de la Montecassino textul autentic al *Regulii*. Se consideră

---

1 MGH, *Conc.*, t.II, p.5-7.

2 J. SEMMLER, *Karl der Grosse und des fränkische Mönchtum*, in *Karl der Grosse* [224], t.II, pp.255-289.

3 Scrisoarea către contele Thierry este editată în *Corpus consuetudinum Monasticarum*, t.I, Siegburg, ed. K. Hallinger, 1963, pp.131-136.

manuscrisul primit ca un exemplar model. A sprijini o reformă pe un text sigur venit din Italia este o procedură ce a fost deja practicată. În 802, acei *Missi* care parcurg Imperiul au primit instrucțiuni ce arată că regula cassiniană este de acum înainte norma oficială. În octombrie, același an, o dezbatere în legătură cu observanțele opune susținătorii diverselor tradiții reformatorilor[1]. În 811, o adunare judecătorească se întreabă asupra legitimității unei vieți monastice bazată pe o altă regulă decât cea a Sfântului Benedict. Întrebarea revine la ordinea zilei la diferitele concilii provinciale din 813. La Mainz, se consideră că *Regula* Sfântului Benedict este singura normă a vieții monastice. La Chalon, se afirmă că aproape toate mânăstirile din Burgundia trăiesc după recomandări. La Tours și la Arles, referirile sunt mai puțin nete. Domnia lui Carol cel Mare se încheia înainte ca uniformitatea să fi fost pusă în practică.

Cu domnia lui Ludovic cel Pios, reforma monastică capătă o altă orientare și provine destul de direct din experiența lui Benedict din Aniane. Fiul contelui de Maguelone, acest aristocrat vizigot, născut către 750, a fost educat la palat în vremea lui Pepin cel Scurt. După ce cu greu a scăpat de la înec, în timpul campaniei din Italia, în 774, s-a jurat să se consacre în întregime lui Dumnezeu. După o experiență monastică de câtiva ani la abația de la Sainte-Seine, de pe platoul Langres, s-a stabilit pe proprietățile sale, la Aniane, pentru a duce o viață ce urma să aibă toată strictețea disciplinei străvechi. Se inspiră de la călugării din Egipt și de la Părinții din Orient și încearcă să dea viață unei comunități în cea mai cruntă sărăcie, în cerșetorie uneori, tot timpul în austeritate. Această severitate provoacă eșecul tuturor tentativelor sale. Ia atunci o poziție mai moderată, adoptând *Regula* Sfântului Benedict, adaptată cutumelor carolingiene.

Către 787, ridică o nouă biserică construită cu rafinament și admite veșminte liturgice somptuoase, ceea ce refuzase

---

[1] F.L. GANSHOF, *Le programme de gouvernement impérial de Charlemagne,* in *Renovatio Imperii,* Atti della giornata internazionale di studio per il Millenario, Faenza, 1963, p.63 și urm.

înainte. Numește cantori și lectori și întemeiază o bibliotecă. Observanțele nu suferă din cauza calității și a acestei concesii făcute culturii. Sub această ultimă formă, Aniane are succes rapid și se extinde. Importante mânăstiri iau ființă: Saint-Savin, Ile Barbe la Lyon, Cormery în apropiere de Tours. Toți călugării rămân sub jurisdicția lui Benedict și pot să meargă, la dispoziția abatelui, de la o mânăstire la alta. Era o deformare a principiului autonomiei abațiilor și prima schiță a unei congregații[1].

Ludovic cel Pios l-a numit mai întâi pe Benedict din Aniane în fruntea abațiilor din regatul său din Acvitania. Devenit împărat, el a fondat în apropiere de Aachen mânăstirea de la Inde, pentru ca Benedict să poată să locuiască în apropierea lui, conducând, în același timp, viața monastică. Prezența sa părea realmente indispensabilă, deoarece, la acest început de domnie, programul general de reformă a Bisericii se referea, parțial, la călugări. Era vorba de măsuri generale, cerute de suveran și care trebuiau să capete un loc în legislația francă.

Reforma monastică a fost pregătită de Benedict din Aniane[2]. Sinodul ținut la Aachen, în timpul verii anului 816, a edictat 27 de *capitula* provizorii. S-a căzut de acord că toți călugării vor avea aceeași îndeletnicire și vor respecta aceleași obligații. Adunarea a impus slujba religioasă așa cum era prevăzută în *Regula* Sfântului Benedict. În iulie 817, o reuniune de abați și de călugări a avut de deliberat asupra unui lung capitular ce era o declarație despre *Regulă*. Abații de la Montecassino, de la Farfa și de la Saint-Vincent du Vulturne, ca și cei din Italia au rămas credincioși obiceiurilor cassiniene. Celelalte mânăstiri s-au angajat să trimită doi călugări la Inde, pentru a-i forma în spiritul noilor observanțe[3].

---

[1] *Vita* scrisă de ARDON imediat după moartea lui Benedict este un document prețios, in MGH SS, t. XV, 1, pp.198-220.

[2] Episcopii spun *Benedicti abbatis regula* într-o relatare *De rebus ecclesiasticis*, in MGH, *Capit.*, p.368.

[3] Se cunoaște raportul scris de cei de la Reichenau, in MGH, *Epist.*, t.5, p.305.

Anumiți inspectori trebuiau să fie însărcinați de împărat cu controlul aplicării acestor hotărâri. Benedict din Aniane a îndeplinit această îndatorire în mai multe rânduri.

Capitularul din 817 este o veritabilă regulă monastică[1]. Până atunci, puține abații erau cu adevărat conduse de un text scris. Obiceiurile erau suficiente, fără să fi fost nevoie de o codificare. Capitularul monastic este din acest punct de vedere un real progres. Este un efort de punere la punct apreciabil. Cu toate acestea, Benedict din Aniane schimbă viața monastică în direcții ce par destul de îndepărtate de inspirația lui Benedict din Nursia.

Această legislație prelungește în mod considerabil slujbele și rugăciunea personală a călugărilor. De acum înainte, slujba pentru morți este recitată în toate zilele. Înainte de Matutina, călugării recită cinci psalmi pentru credincioșii vii, cinci pentru cei care au murit, cinci pentru cei decedați recent, adică *trina oratio*. După slujbă, trebuie să cânte în continuare psalmi. Aceste obiceiuri introduc în slujbă lectura martirologului și a *Regulii*, contribuind astfel la fixarea caracterului special al primei ore canoniale (ora 6 dimineața). Călugării trebuie, împreună, să treacă de trei ori pe zi pe la altare și să se roage în fața fiecăruia. Slujba, care era principala ocupație a călugărului în *Regula* Sfântului Benedict, devine practic o ocupație exclusivă[2]. Rugăciunea face să dispară aproape în totalitate munca manuală. Este, prin urmare, o altă relație pe care mânăstirea o are cu lumea.

---

[1] Există două recenzii ale acestui capitular. Un text lung de 88 de capitole, cu interpolări, ce este editat în MGH, *Capit.*, t.1, p.343 și urm. Recenzia scurtă este cea originală. Este editată în B. ALBERS, *Consuetudines monasticae*, t. III, Montecassino, 1907, pp.115-144.

[2] În legătură cu Benedict din Aniane, PH. SCHMITZ, *L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'ordre de saint Benoît*, in *Il Monachesmio* [279], p.401 și urm. art., *Benoît d'Aniane*, în *DHGE;* DOM WINANDY, *L'oeuvre monastique de saint Benoît d'Aniane*, în *Mélanges Bénédictins publiés à l'occasion du XIVe centenaire de saint Benoît*, Fontenelle, 1947.

Legislația lui Benedict din Aniane are meritul de a-l apropia pe abate de călugării săi. El nu mai trăiește separat, în afara mânăstirii, cu oaspeții. Este supus aceluiași regim, ca și ceilalți frați[1]. Nu mai este un senior, ci un conducător care trebuie să obțină consimțământul călugărilor săi pentru deciziile sale importante[2]. Capitlul are în plus posibilitatea juridică de a controla modul în care principalii oficianți se achită de sarcina lor. Nu avem nici o îndoială că Benedict a dorit să obțină libera alegere a abatelui de către călugări, măsură ce se potrivește exact cu concepțiile sale despre comunitate. În ciuda declarațiilor de intenție, într-un capitular din 818-819, acest drept rămâne un privilegiu pe care suveranul îl acordă câtorva mânăstiri[3], în celelalte, numirea rămâne la dispoziția sa. Chiar dacă a fost dotată cu un privilegiu, o comunitate trebuie să solicite această libertate de alegere la decesul fiecărui abate și să aștepte decizia prințului.

Benedict din Aniane se străduiește să restrângă legăturile dintre mânăstire și lume. Îndatorirea de ospitalitate, imperativă, dar și copleșitoare mai înainte, este acum restrânsă doar la clericii și laicii care doresc să devină călugări[4]. Deopotrivă, el desființează școlile din mânăstiri, cu excepția celor destinate oblaților, copiilor închinați vieții monastice de părinții lor[5].

Principalele dispoziții ale reformei lui Benedict din Aniane trădează un proiect de ansamblu coerent. Legăturile între mânăstire și lume sunt, dacă nu rupte, ceea ce este imposibil, cel puțin slăbite. Abațiile obțin, fapt cu

---

[1] Cap. 19 și 21 din *Regula*.
[2] *Ibid*., cap. 51.
[3] Textele sinodului din decembrie 818 sau ianuarie 819 s-au pierdut, dar hotărârile sunt cunoscute din aluziile capitularului n°138.
[4] Cap 33 din *Regula*.
[5] *Ut schola in monasterio non habeatur nisi eorum qui oblati sunt.*

totul semnificativ, reducerea contribuțiilor lor la oastea imperială[1]. Călugării trebuie să caute sfințenia în rugăciuni și perfecțiune religioasă. Accentul este pus pe vocația lor esențială, în detrimentul funcțiilor diverse pe care le puteau asigura în societatea carolingiană. Este o ruptură destul de netă cu monahismul misionar, mijloc de propagare a civilizației, care prevalase la marginile ținutului franc, de la sosirea pe continent a pelerinilor și a apostolilor irlandezi și anglo-saxoni.

Această întoarcere către sine poartă marca *Regulii* Sfântului Benedict din Nursia și a influențelor meridionale. Monahismul este acum o problemă de renunțare la lume și de cucernicie, și nimic mai mult. Restul înseamnă concesii. Inspirația cea mai fundamentală pare un impuls ascetic, temperat de experiență. Viața lui Benedict din Aniane lasă să se întrevadă acest itinerar spiritual. Este important de relevat că, degajate de câteva excese, preocupările sale au găsit un ecou în civilizația carolingiană. Dacă este să luăm literal acest program, abațiile cele mai ilustre, produse de dinamismul poporului franc și ideologia politico-religioasă a renașterii carolingiene, ar trebui să cedeze locul mânăstirilor retrase din lume și neavând altă semnificație decât discreta lor prezență sanctificantă.

Reforma era mult mai dificil de impus decât se prevăzuse. Habitudinile sunt mai puternice decât voința împăratului. Anumite comunități, pentru a menține genul lor de viață și liturghia lor, aleg viața canonială. Astfel a procedat Saint-Martin din Tours, în 818. Moartea lui Benedict din Aniane, în 821, apoi dezordinile din Imperiul carolingian îi restrâng semnificația. Cu toate acestea, rămâne o regulă, proclamată de capitular, care este singurul text cu forță de lege. Pe de altă parte, ascetismul moderat al lui Benedict din Aniane favorizează o reformă destul de înțeleaptă pentru a reuși. Pentru acest motiv, mânăstirile înălțate din spiritul său sunt prețioase mărturii.

---

[1] *Notitia de servizio monasteriorum*, in *PL*, 103 c 393-664.

IV

Viața intelectuală

Cultura antică era un sistem complet de umanism laic ce asigura, celor care îi aprofundau litera și spiritul, cariera, bogăția, onorurile și satisfacția intelectuală. Era un bagaj la înălțimea ambițiilor și fericirii celor mai buni cetățeni ai antichității. De aceea, atât de perfecte cât au putut fi, aceste moduri de gândire, de expresie și de viață nu-și mai găseau locul în Europa Occidentală ieșită din invaziile barbare. Viața era alta. Oricare ar fi prestigiul de care se bucura încă fiecare element particular al acestei învățături, nu mai există ansamblul organic ce făcuse din aceste elemente un tot coerent. Cu siguranță că se poate reține atenția unui rege barbar cu discursuri împrumutate din antichitate. Aceste rămășițe de cultură sunt obiecte de lux, fascinante și iubite uneori cu exces. Flatează curiozitatea și slujesc gloria, ceea ce este suficient pentru a le asigura supraviețuirea.

Ceea ce rămăsese viu în această cultură trecuse în slujba Bisericii. Creștinismul cu Scripturile sale, credința sa și liturghia sa nu se poate debarasa de o expresie intelectuală. Prin urmare, nu se poate rămâne la formele cele mai sumare. Or, de la antichitatea creștină, tradiția era întreruptă. Biserica se afla moștenitoarea unei religii savante și cultivate, elaborată laborios de Sfinții Părinți într-un cu totul alt context. Era suficient ca vremurile să

fie mai puțin tulburi, pentru ca această moștenire fabuloasă să poată fi readusă, cu modestie, la cinstire. Dorința foarte monastică de perfecțiune, impulsurile de fervoare sau simpla pietate a prinților chemau, sub forme diverse, această reînnoire culturală, atât de necesară vieții spirituale.

Oricât de elementară, restaurarea studiilor clericale sau monastice le antrenează pe cele ale scrierilor latine și a culturii profane, ce au servit la elaborarea învățăturii creștine. Or, există în Biserică, printre călugări și chiar printre clerici, rigoriști pe care această perspectivă nu îi încântă. Pentru ei, trebuie să fii sfânt când ești creștin, iar nu învățat. Ei îi recuză pe poeții care distrează spiritul, stârnesc senzualitatea și tulbură inimile. Îi resping pe filozofii păgâni. Îi resping deopotrivă pe retori, al căror limbaj frumos provoacă obscuritate și confuzie. Or, nu mai este deloc nevoie de a recurge la autori păgâni. Creștinii pot învăța să citească în Biblie și-și pot obține mântuirea meditând la Scripturi. Este mai mult adevăr în Revelație decât în fabulele grecilor și ale romanilor.

Un program de educație creștină se poate articula pe Biblie, având putința de a hrăni cucernicia clericilor și a călugărilor. Au ei nevoie de mai mult? Un imens efort este depus pentru a evita ca ei să trebuiască să caute aiurea. Autori precum Grigore cel Mare, Isidor din Sevilla și Beda Venerabilis, citiți timp atât de îndelungat, răspund exact acestei dorințe. Formarea pe care o oferă ei este fără risc. Dimpotrivă, a-i citi pe autorii antichității, a-i copia, a cerceta învățătura profană și a te bucura în urma dezbaterilor Celor Vechi cere o justificare pe care intelectualii carolingieni par incapabili să o furnizeze. Apetitul lor pentru cultură se îndreaptă mai întâi spre scrierile creștine, apoi spre elemente destul de disparate ale învățăturii profane antice, în fine, doar în ultimul rând către autorii păgâni înșiși.

În momentul în care Pepin cel Scurt accede la putere, viața culturală este departe de a fi nulă în Europa Occidentală. Cu toate acestea, ea este mult mai străluci-

toare în Spania, în Italia și în insulele britanice, decât în Austrasia.

Peninsula Iberică, prea puțin atinsă de marile invazii, deține pentru multă vreme rolul de păstrător al tradițiilor. Creștinarea culturii antice se desăvîșește aici lăsând un loc important cunoștințelor concrete și pozitive. Lucrarea lui Isidor din Sevilla, *Etymologiae,* vehiculează o abundentă materie profană, ce-i conferă culturii creștine spaniole caracteristicile sale proprii. După moartea lui Isidor, în 636, discipolii săi îi continuă opera, fără amploarea sa de perspectivă. La sfârșitul secolului, ascetismul și spiritul monastic au pătruns în întreaga reflecție creștină. Invazia arabă provoacă o asfixie progresivă. Cu toate acestea, această tradiție culturală a dat Europei câteva opere fundamentale, de care literații carolingieni au știut să profite la rândul lor[1].

În Italia, Roma rămânea un centru de cultură religioasă indiscutabilă. De la moartea lui Grigore cel Mare la papa Zacharias, numeroși papi, greci sau orientali, mențin contactul cu lumea elenică. Unii dintre ei sunt autentici intelectuali, capabili să traducă dintr-o limbă în alta. Ei aprovizionează cu cărți pe clericii și călugării pe care îi trimit în misiune. Din acest punct de vedere, rolul Romei este imens. În Italia de Nord, convertirea la catolicism a lombarzilor permite reconcilierea clericilor cu puterea. Pavia devine o capitală. Se predă aici gramatica și se scriu poeme de circumstanță. Reapariția unei culturi de curte este un indiciu interesant de relevat.

Cazul cel mai interesant este oferit de insulele britanice. Irlanda, mai întâi, care primește, în același timp, romanitatea și creștinismul și unde se dezvoltă o cultură

---

[1] J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique,* Paris, 1959. Manuscrisele lui Isidor se răspândesc cu repeziciune în Europa, în special în insulele britanice; B BISCHOFF, *Scriptoria e manoscritti mediatori di civiltà dal sesto secolo alla riforma di Carlo Magno,* in *Centri e vie* [170], pp.479-504.

originală. Prin călugării lor misionari, irlandezii au o influență considerabilă asupra centrelor de cultură anglo-saxone și asupra numeroaselor mânăstiri pe care le-au fondat pe continent. Originea acestei învățături rămâne destul de misterioasă, și amploarea exactă a influenței irlandeze rămâne de discutat. În Anglia propriu-zisă, centrele de cultură ale antichității nu au supraviețuit marilor invazii, de aceea misionarii trimiși de Grigore cel Mare, apoi de succesorii lui, aduc o dată cu creștinismul cunoașterea limbii latine, a cărților și o cultură deja clericală. Experiența engleză este, din toate punctele de vedere, capitală. Limba latină nu se sprijină pe nici o limbă proprie unei țări. Ea este învățată în școli și în biblioteci pentru nevoile cultului. Este idiomul unei caste profesionale, clerul, care este singura în măsură să acceadă la știință. O cultură direct creștină prosperă cu repeziciune în Anglia. Ea nu este încărcată de amintirea Imperiului roman, a fastului său, a genului său de viață și a ceea ce poate supraviețui aiurea din tradițiile sale. Derivând din autorii creștini ai antichității, ea nu este confruntată cu o știință profană și păgână. Dă naștere la opere de compilație, rezumate solide ale numeroaselor lecturi, ce au meritul de a fi simple și utile. Lucrările lui Beda Venerabilis, compuse potrivit acestor criterii și răspunzând nevoilor vremii, găsesc un credit durabil.

În Italia, în Spania și în insulele britanice, cultura se menține sau cunoaște o reînviere înainte de sfârșitul secolului al VII-lea. La această dată, nu există nimic asemănător în Austrasia. Trebuie luată în considerare această diferență și ea modifică în mod sensibil interpretarea renașterii carolingiene. Avântul cultural franc este mult mai târziu. El utilizează oamenii și experiențele ținuturilor vecine. Datorează acestor antecedente repeziciunea sa și anumite caracteristici. Cultura anglo-saxonă pare

---

[1] Lucrarea clasică a lui E. PATZELT, *Die Karolinische Renaissance* [305], insistă prea mult pe directa continuitate între antichitate și epoca lui Carol cel Mare.

modelul cel mai bine adaptat, pentru că limba maternă în Austrasia este un dialect germanic, fără legătură cu latina, și cultura anterioară este aproape în totalitate abolită[1]. Pedagogia livrescă a școlilor monastice și catedrale engleze permit formarea unui cler. Ea fixează sarcinile și dă stilul. Învățătura venită din insule este clericală și consideră ca un câștig creștinarea culturii împlinite de autorii antichității târzii sau ai Evului Mediu timpuriu. În sfârșit, modelul englez nu este exclusiv, din moment ce la curtea francă se află oameni și preocupări venite de aiurea.

Înnoirea culturală în diverse centre europene începe încă din secolul al VII-lea. Este indiscutabil un preludiu la renașterea carolingiană. Cu toate acestea, pare exagerat să insistăm asupra continuității, încât să căutăm originile atât de departe. Oricare ar fi strădaniile lui Bonifaciu, activitățile intelectuale în epoca lui Pepin cel Scurt rămân mediocre[1]. Trebuie să așteptăm anii 780 pentru ca o mișcare coerentă să se contureze și să se impună ca una din marile acțiuni ale domniei.

A. O POLITICĂ CULTURALĂ

Pentru Sfântul Bonifaciu, reforma ecleziastică trebuia să fie însoțită de restaurarea rudimentelor culturii. Predicarea credinței cerea acest lucru și, în aceeași măsură, celebrarea cultului. Un cler ignorant este incapabil să cunoască legea lui Dumnezeu și să o predea poporului. Bonifaciu se temea că, în lipsa conducătorilor competenți, creștinii nu-și pot îndeplini exact îndatoririle lor religioase. Vedea în aceasta un scandal prevestitor de

---

[1] Această cronologie excesivă este adoptată de P. RICHÉ, *Les foyers de culture en Gaule franque du VIe au XIe siècle*, in *Centri e vie* [170], pp.297-321. Punctul său de vedere este discutat. Pentru acest motiv, el dă multă importanță culturii la curtea lui Pepin cel Scurt; P. RICHÉ, *Le renouveau culturel à la cour de Pépin III*, in *Francia*, t. II, 1974, pp.59-70.

mari catastrofe. Preocuparea sa este strict religioasă și atitudinea sa coerentă. Nimic în demersul lui Bonifaciu nu merge dincolo de răspândirea unei culturi creștine după modelul englez. Trebuia, prin urmare, să se înceapă cu rudimentele, adică de la gramatica latină. Această concesie făcută literaturii profane nu angaja prea mult.

Politica culturală a lui Carol cel Mare nu pare prea diferită, iar renașterea intelectuală este o parte din programul de reformă religioasă. Din acest punct de vedere, îi revine regelui să o promoveze prin capitularii. La drept vorbind, viața intelectuală pare destul de mult timp ruda săracă a acestei reforme. Astfel, locul culturii într-un text atât de important ca *Admonitio generalis* este, la urma urmelor, destul de firav. Este evident partea cea mai dificilă a programului reformator, din lipsă de oameni, se pare.

Textele lui Carol cel Mare privind studiile sunt în principal *Adminitio generalis*, scrisoarea *De litteris colendis* și *Epistola generalis*. Acest capitular foarte special, care este *Admonitio generalis*, este datat foarte exact, în luna martie 789. Scrisoarea *De litteris colendis* pare să fi fost o circulară de aplicare a textului precedent. Ea era adresată tuturor episcopilor și tuturor abaților, unicul exemplar păstrat este cel ajuns în posesia lui Baugulf, preot la Fulda. De atunci, importanța dispozițiilor acestui text nu s-au pierdut, mai ales dacă este opera lui Alcuin[1].

Îndemnurile din *Admonitio generalis* privind viața intelectuală par foarte modeste. Ele se pierd într-un text destul de lung, iar interpretarea lui comportă discuții. Spune acest capitular: „Să existe școli pentru instruirea băieților. Verificați bine, în fiecare mânăstire sau episcopie, Psalmii, notele, cânturile, calculul, gramatica și cărțile catolice: deoarece, cu siguranță, că atunci când ei doresc să se roage la Dumnezeu, se roagă prost, deoarece cărțile nu sunt corectate“[2]. Crearea de școli este o dorință rar urmată de efecte.

---

[1] F.L. GANSHOF, *La révision de la Bible par Alcuin*,in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. IX, 1947, p.7-20; L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne* [307], p.198 și urm.

[2] MGH, *Capit.*, t. I, p.58 și urm.

Dioceza din Orléans este poate unica unde episcopul a ajuns să întemeieze o școală în parohiile sătești. Reunirea unui grup de băieți în jurul parohului și al preoților pentru a-i învăța noțiunile elementare în același timp cu morala, este o îndatorire considerată grea. Această educație pare destinată numai să întărească grupul de clerici care îl înconjoară pe paroh. Este foarte imprudent să vedem în acest text scurt, și care nu are altă valoare decât de îndemn, actul de naștere al școlii în sensul de astăzi.

Urmarea acestui program dovedește cu prisosință că este vorba de chestiuni liturgice și, prin urmare, de probleme mai întâi religioase. Căci a te ruga bine sau prost, după cărți îndreptate sau nu, nu poate privi decât cultul în ceremoniile sale cele mai grandioase și nu rugăciunea individuală, cu atât mai mult cu cât ea există într-o asemenea epocă. Grija primordială este, prin urmare, precizia în proclamarea publică a cuvintelor sacre. Văzută sub această lumină, corectarea Psaltirilor, a cânturilor și a cărților catolice trebuie înțeleasă a cărților liturgice. Notele, calculul și gramatica nu trebuie să se îndepărteze prea mult de aceste preocupări. Ar putea fi vorba de lucrări de comput. Cât despre gramatică, este evident disciplina fundamentală pentru înțelegerea textelor.

Scrisoarea *De litteris colendis* revine asupra acelorași teme. „Vă îndemnăm să nu neglijați studiul literelor pentru a putea pătrunde mai ușor și mai exact misterele Sfintelor Scripturi"[1]. A excela în acest domeniu presupune să te oprești un timp la gramatică și litere. Scrisoarea cere să se desemneze „pentru această sarcină oameni care să aibă voința și capacitatea de a învăța și care au dorința de a-i instrui pe alții". Această căutare de candidați la ucenicie literară și la funcțiile de institutor are ceva dezolant.

Epistola generalis, ce datează din anii 800-801 face, o dată în plus, referire la corectarea textelor. „Astfel, prin Dumnezeu, ajutorul nostru în toate lucrările, am pus să fie corectate mai înainte toate cărțile Vechiului și Noului Testament, degradate de ignoranța copiștilor"[2]. Încă o dată, precizia textului sacru este preocuparea de fond. Ea inspira ceva mai înainte directivele în legătură cu ucenicia într-ale

---

[1] MGH, *Capit.*, t. I, p.79.
[2] MGH, *Capit.*, t.I, n° 30.

literelor și ale gramaticii. Se observă încă de atunci că obiectivele fixate prin circulară călugărilor și clericilor unui vast imperiu au rămas foarte modeste, cel puțin până în anul 800.

Nu este vorba în nici un fel de o restructurare a culturii antice, ci pur și simplu de a facilita accesul călugărilor și al clericilor la Sfânta Scriptură. Pe scurt, programul pare în întregime delimitat de cel care fusese elaborat în școlile clericale și monastice englezești. Experiența lui Alcuin nu pare străină de aceste alegeri. Această doctrină oficială, perfect coerentă, este foarte repede depășită de fapte. Administrația caroligiană a recurs din ce în ce mai mult la actul scris, și această activitate este partea civilă și mondenă a vieții intelectuale a clericilor. Copiștii, notarii, anchetatorii, redactorii de texte administrative, scriitorii oficiali însărcinați cu redactarea *Analelor* și membrii palatului cei mai la curent cu chestiunile nu-și limitează cercetările la înțelegerea Scripturilor. Au altă anvergură. Totuși, se poate trece de la o școală monastică, cu ambiții definite de programul oficial, la palat, așa cum a făcut Eginhard, crescut mai întâi la Fulda.

Centrul intelectual cel mai prestigios este, în epoca lui Carol cel Mare, Palatul. În mod tradițional, regele franc păstra în jurul lui pe fiii aristocrației, pentru ca ei să se formeze la curte. Ei sunt, în același timp, întreținuți de prinț și tovarășii de joacă ai copiilor lui. Ei servesc drept gaj de fidelitate și, în același timp, se pregătesc pentru a solicita cele mai înalte funcții. Carol cel Mare conferă acestei educații din jurul regelui un caracter mai puțin rudimentar, pentru că are nevoie de episcopi și de conți. Școala de la palat trebuie să ducă această completare de cultură indispensabilă pentru a face carieră. Trebuie, în continuare, să înțelegem despre ce este vorba. Termenul *schola* este susceptibil de mai multe semnificații. El desemnează mai întâi o grupă sau o trupă. Este folosit în mod obișnuit pentru a vorbi despre o corală. Mai poate denumi cortegiul de discipoli care îl înconjoară pe un profesor. Pentru a fi vorba de o școală în sensul propriu al termenului, ar trebui dovedit că se referă la un loc. Un

manuscris din secolul al IX-lea, ce face descrierea unui palat, prezintă un loc unde se practică diverse arte, care este numit *gymnase*[1]. Această mărturie, chiar unica fiind, antrenează convingerea și ne face să ne gândim că la palat exista ceva destul de apropiat de o școală. Aceasta nu înseamnă că acolo se făcea paradă de erudiție. Un profesor supraveghează și conduce progresele intelectuale ale discipolilor săi, care se desfășoară în diferite arte. Descrierea pe care o dă Notker vizitei lui Carol cel Mare la școli este, bineînțeles, legendară.

Acest învățământ îi este destinat mai întâi lui Carol cel Mare, copiilor și anturajului său. Cu toții așteaptă de la diferiți profesori lămuriri asupra curiozităților lumii și asupra problemelor de teologie dezbătute de savanți. Le este necesară, de asemenea, învățarea rudimentelor, adică latina și gramatica.

Carol cel Mare a urmărit timp îndelungat această strădanie, dacă este să-i dăm crezare sub acest aspect lui Eginhard, dar în ciuda afirmațiilor biografului, rezultatele par nesigure. Cum să crezi că un bărbat, oricât de inteligent ar fi, ar putea merge foarte departe, începând studiul gramaticii atât de târziu. Cu toate acestea, de la o generație la alta, aprofundarea culturală este evidentă. Fiii lui Carol cel Mare sunt mai instruiți decât tatăl lor, iar Ludovic cel Pios are o solidă formație intelectuală. Tovarășii lor au obținut un bagaj de cunoștințe care le deschid cele mai fructuoase cariere. S-ar putea calcula numărul elevilor lui Alcuin deveniți episcopi sau abați. Toți cei care au fost formați la palat, și apoi s-au răspândit în imperiu, îi conferă acestuia o coeziune ideologică ce subzistă în pofida împărțirilor succesorale. O unitate culturală prevalează în Europa carolingiană grație palatului.

Acest învățământ este, în ciuda lacunelor, ceea ce se cunoaște cel mai bine din această istorie intelectuală. El

---

[1] S. MARTINET, *Un palais décrit dans un manuscrit carolingien*, in *Mémoires de la Fédération des Sociétés savantes de l'Aisne*, t.XII, 1966.

se bazează pe alegerea de oameni care aduc cu ei o anumită tradiție culturală. Primul profesor recrutat de Carol cel Mare a fost Petrus din Pisa, un gramatician, sosit la curte de la 774. Se mai întâlnesc, veniți tot din Italia, lombardul Paul Diaconul și Paulinus care va deveni mai târziu espiscop de Acvileia. În ciuda creditului lor personal, rolul lor nu a fost niciodată foarte important. Vizigotul Theodulf, literat de marcă, nu a fost niciodată un intim al lui Carol cel Mare. Din Anglia și din Irlanda au venit Dicuil, bogatul Dungal, Clement și mai ales Alcuin.

Din toți cei pe care Carol cel Mare i-a reținut la curtea sa, irlandezii și anglo-saxonii par cei mai apți pentru o misiune pedagogică. Ei sunt, la drept vorbind, singurii literați confruntați cu problema folosirii limbii latine de către popoare a căror limbă maternă nu are nici o relație de rudenie cu ea. În Italia, diferențierea între latină și limba vorbită este prost făcută. Se predică încă în latină, destul de simplă la drept vorbind, în Lombardia secolului al IX-lea[1]. Nu același lucru este pentru ținuturile francilor și mai ales în Austrasia, unde trebuie să înveți latina ca pe o limbă moartă. În Anglia, unde latina era fără rădăcini și unde nu exista nici un motiv de a adopta o formă dialectală sau populară a unei limbi scrise, literații au făcut alegerea unei latini clasice. Acest fapt nu era lipsit de valoare, din moment ce Irlanda vecină folosea o limbă barocă. Acest gust pentru expresia clară, corectă din punct de vedere gramatical și bazată pe cei mai buni autori face din această limbă readusă în actualitate un instrument cu vocație universală. Influența profesorilor anglo-saxoni și în mod cu totul special cea a lui Alcuin se fac simțite pe continent prin restaurarea unei limbi pure. Tradițiile culturii antice se prelungiseră mai mult în Italia și în Spania, astfel încât elita laică nu era fără bagaj intelectual. Nu se întâmpla însă același lucru în țările tulburate mai profund de marile invazii. În Anglia, cultura latină importată de misionari este de-a dreptul clericală și se referă mai întâi la o învățătură

---

[1] Cf, *XIV Homélies du IXe siècle, d'un auteur inconnu de l'Italie du Nord*, Paris, ed. P. Mercier, 1970.

creștinată. Ea vehiculează elemente profane, care sunt tot atâtea materiale. Cu toate acestea, limba și învățătura pe care ea o exprimă sunt în mod evident legate de nevoile de cult și de predicarea credinței. Utilitatea latinei nu pare să meargă prea mult dincolo de aceste lucruri. În ținuturile francilor, tradiția culturală antică s-a întrerupt înainte de sfârșitul secolului al VI-lea, acolo nemaiexistând deloc o aristocrație formată pentru scrierile profane prin transmitere ereditară. De aceea, renașterea carolingiană se ocupă de domeniul recunoașterii meritelor unei limbi și ale unei învățături mai apropiate de exemplul englez, decât de prelungirile culturale ale Italiei și ale Spaniei. Toate textele oficiale stau mărturie în acest sens: precizia gramaticală are ca singur scop a înțelege bine cuvântul lui Dumnezeu și a-l sluji cum se cuvine. Este un program cultural englez. În mod foarte curios, literații carolingieni nu ajung să formuleze alte perspective, chiar atunci când sarcina lor depășește acest cadru clerical destul de strâmt. La curtea francă există mai multă incapacitate de a înțelege cultura și rolul ei profan, decât de a-și folosi aici cu voioșie forțele. Ceea ce prevalează în jurul lui Carol cel Mare este o cultură de curte în care divertismentul prințului are prețul său. El invită să i se cânte gloria, să i se scoată în evidență într-o formă strălucită cele mai mici gesturi și să se atragă asupra sa atenția stârnind curiozitatea. Compunerea de poezii de circumstanță și scrisori ceremonioase nu pare vocația primordială a literatului creștin. Alcuin, în ciuda faptului că este cleric, nu se sustrage acestei obligații, nu mai mult decât cutare sau cutare care era episcop. Ni se poate părea de mirare că niște clerici se pot preta la aceste jocuri, chiar dacă sunt măcinați de remușcări mai târziu. Par constrânși la niște treburi pe care nu sunt în stare nici să le judece, nici să le înțeleagă. Funcțiile lor pe lângă împărat, în afara slujirii Bisericii, nu le apar prea clar. Își asumă obligațiile intelectualilor laici care lipsesc de multă vreme. Această situație ambiguă îi angajează pe clericii ce trăiesc la curte în exercitarea unor atribuții mult mai profane decât doresc ei, iar laicii au ca profesori și ca pedagogi oameni ai Bisericii dispunând de o cultură în mod fundamental clericală.

Aceste incertitudini apar în mod clar în anturajul lui Carol cel Mare. Micul cerc de intelectuali care formează, potrivit termenului folosit de Alcuin, „academia" palatului, cuprinde numeroși clerici. Preocupările intelectuale, amuzamentele verbale și conversațiile fără șir în legătură cu *piscina**, ale acestui mic grup de familiari ai prințului, nu ilustrează exact programul de cultură creștină și clericală venit din insule. Este mai curând o viață de curte, profană în mod suportabil, imitând, poate, ce se făcea până atunci în jurul regelui lombard. Or, în acest mediu foarte restrâns, există o tentativă de restaurare a unei culturi latine spre folosul celei mai înalte aristocrații laice. De exemplu, Angilbert și Eginhard nu au fost niciodată clerici; numiți în fruntea mânăstirilor, ei nu au fost decât abați laici. Preocupările lor intelectuale i-ar înrudi mai mult cu aristocrația meridională a secolului precedent, mânuind încă latina și legați de slujirea prințului, decât cu clericii și călugării formați la învățătura creștină venită din insule. Aristocrații din această categorie, versați în literele latine și ancorați în secol, constituie un extraordinar exemplu al acestei restaurări a culturii, mergând dincolo de programul anglo-saxon. Această acțiune se modifică încă din timpul domniei lui Ludovic cel Pios. Cultura latină folosită de laici se deosebește atât de puțin de cea a clericilor, încât ei sfârșesc prin a lua drumul mânăstirilor. Creștinarea învățăturii dobândite în Evul Mediu timpuriu învinge gustul curții.

Ludovic cel Pios, care se mulțumește cu dezvoltarea literaturii creștine, are în mod manifest intenția de a crește numărul școlilor. Or, această problemă este foarte legată de programul de reformă a Bisericii ce ocupă începutul domniei. Regula de la Aachen se preocupă de învățătura în capitlurile catedralelor și chiar de formarea clericilor care nu sunt canonici. Dimpotrivă, reforma monastică a lui Benedict din Aniane se străduiește să limiteze accesul la școlile monastice numai a copiilor hărăziți să pronunțe legământul. Nu se știe dacă aceste măsuri au dat rezul

*Mic bazin destinat vărsării apelor de purificare, după oficierea botezului, precum și a altor reziduuri de obiecte binecuvântate, după ce au fost transformate în cenușă. (N. tr.)

tate. În 822, la Attigny, episcopii recunosc că nu au făcut destul pentru școală[1]. În 829, într-un raport trimis împăratului, episcopii cereau crearea în imperiu a trei școli publice. Termenul nu are sensul propriu de astăzi, pentru că nu este vorba de școli deschise tuturor, și în special laicilor. Numărul mic ne face să ne gândim că ar putea fi vorba de centre de studii diferite și de un nivel mai înalt, fără de care nu ar fi avut nici o utilitate. Încă de atunci, aceste stabilimente ar fi fost astfel calificate, pentru că administrația imperială, care a regăsit parțial sensul statului și al serviciului public, ar fi avut în privința lor obligații speciale. Măsura prevăzută ar fi mai aproape de cea luată, în 825, de către împăratul Lotar, în Italia de Nord. Câteva orașe, și au fost desemnate 9, trebuiau să primească studenți venind din episcopii diferite, ceea ce ne lasă să înțelegem, și în acest punct, că este vorba de școli de un nivel superior[2]. Nu se știe ce s-a întâmplat cu aceste proiecte. Ele relevă nevoi noi, semne ale unei aprofundări a vieții intelectuale, pentru care, de altfel, totul stă mărturie.

B. INSTRUMENTELE VIEȚII CULTURALE

Nu există viață culturală fără restaurarea răbdătoare a instrumentelor ce o fondează și a mijloacelor ce permit răspândirea sa. Întreținerea activităților copiștilor, cercetarea manuscriselor, îmbogățirea bibliotecilor și oferirea pentru elite de mijloace de a accede la viața intelectuală, toate acestea presupun un imens efort. Am putea să ne dăm seama de amploarea acestuia, destul de ușor, prin câteva remarci simple. În biblioteci mai sunt încă, ținând cont de pierderi și de distrugeri, aproximativ 8 000 de manuscrise din secolele al VIII-lea și al IX-lea. Toate textele antichității pe care carolingienii le-au cunoscut și

1 MGH, *Conc.*, I, p.471.
2 *Capitularul de la Ollona*, in MGH, *Capit.*, I, p. 327.

copiat au ajuns până la epoca tiparului. Ceea ce nu a ajuns până la ei s-a pierdut iremediabil. Rolul lor este, din acest punct de vedere, imens. Intelectualii carolingieni au scris deopotrivă mult și în domenii diverse.

Scrisul este, în primul rând, un instrument de cultură. În acest domeniu, apariția minusculei caroline, iar apoi difuzarea sa reprezintă un progres decisiv. Această reformă este rezultatul unei evoluții a scrierii, în care pot fi urmărite etapele și expresia unei voințe politice ce dădea o mare considerație clarității și preciziei. O inspirație de același fel se profilează în spatele tuturor reformelor și face să se întrevadă un scop politic profund și unic.

În centrele de cultură din secolele al VII-lea și al VIII-lea se utilizau diferite forme de scriere, derivate din modelele latine. Aceste grafii cu caracteristici foarte pronunțate permit identificarea unor veritabile scrieri regionale. Se cunosc mai multe caligrafii insulare, scrierea beneventină și vizigotică. În ținuturile france, se individualizează diferite centre și mai multe grafii înrudite se succed într-un *scriptorium* activ. O varietate extraordinară prevalează în Europa, până acolo încât s-a putut vorbi, pentru această epocă, de scrieri naționale. Astăzi ne mulțumim să le numim precaroline, și această formulare pare mai exactă. Ea insistă asupra continuității, și, în consecință, asupra evoluției proprii artei caligrafiei, ce se îndreaptă către o scriere mai lizibilă și mai curată. Cercetarea pare generală și privește anumite scrieri regionale, ale căror caracteristici proprii s-au perpetuat până târziu în Evul Mediu.

Savanții paleografi s-au străduit să plaseze cu exactitate locul de origine al literei caroline minuscule. Biblia de la Amiens, pe care a comandat-o Maurdramne, abate la Corbie între 772 și 780, are toate caracterele specifice ale scrierii caroline: regularitatea formelor, lizibilitatea și proporțiile. Un număr mic de elemente secundare în trasarea câtorva litere trădează, probabil, o influență străină. Este prea puțin! Unii chiar au considerat că Biblia de la Amiens era primul manuscris scris în minusculă carolină[1]. Or, au fost repertori-

---

[1] PH. LAUER, *La réforme carolingienne de l'écriture latine et l'école calligraphique de Corbie*, in *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XIII, Paris, 1933, pp.417-440; G. OOGHE, *L'écriture de Corbie*, in *Corbie* [269], pp.263-282.

ate 13 manuscrise de acest fel, iar unul dintre ele, de la sfârșitul secolului al VIII-lea sau de la începutul secolului al IX-lea, provine de la Sankt-Emmeran, din Regensburg. Aceste fapte dovedesc importanța acelui tip de caligrafie imediat anterior minusculei caroline propriu-zise și rapiditatea difuzării unei noi scrieri. Oare trebuie să atribuim abației de la Corbie paternitatea acestei puneri la punct, considerând că Biblia de la Amiens sau orice alt manuscris cu aceeași scriere ieșit din *scriptorium*-ul abației a servit drept model în altă parte și că ultima etapă a fost deopotrivă depășită în această abație? Nu putem aduce probe peremptorii în acest sens. Cu toate acestea, evoluția scrierii folosite la Corbie pare să conducă la perfecțiunea grafică a minusculei caroline și nici un alt centru nu pare să fie mai îndreptățit în valorificarea ei.

Acest nou tip de scriere se impune rapid în executarea manuscriselor. Cărțile liturgice de lux comandate de Carol cel Mare și prietenii săi îl utilizează foarte curând. Evangheliarul scris de Godescalc, între 781 și 783, are o dedicație în carolină, în vreme ce textul este scris în uncială. Cele două biblii ale lui Theodulf sunt scrise în carolină, tot așa ca și Psaltirea scrisă de Dagulf, pe care Carol cel Mare o dăruiește papei Adrian I. Difuzarea minusculei caroline este rapidă. Ea se impune aproape peste tot, cu câteva mici diferențe regionale. Persistă scrierile vizigotică, beneventină și pontificală. În vremea domniei lui Ludovic cel Pios, minuscula carolină este de asemenea folosită la cancelarie, sub o formă mai împodobită, cu codițe prelungite, purtând un decor de bucle și împletituri. Aceste diplome, destinate a fi o dovadă chiar pentru inculți, nu se puteau dispensa de o ornamentație capabilă să fascineze și să impună respect.

Minuscula carolină este un magnific instrument ce răspunde nevoii de precizie și dorinței de a avea texte îmbunătățite. În momentul în care această scriere intră definitiv în uz, activitatea copiștilor se dublează. Manuscrisele sunt executate în număr foarte mare încă din ultimele decenii ale secolului al VIII-lea și în prima jumătate a celui de-al IX-lea. Munca încetinește în regiunile

expuse invaziilor, începând cu a doua jumătate a secolului. În alte părți, continuă și atinge uneori, înainte de sfârșitul secolului, un grad de perfecțiune rar egalat.

Manuscrisele permit cunoașterea câtorva copiști independenți sau solitari. Ei sunt rari, cu excepția poate doar a Italiei, unde scrierea a rămas în orașe în uzul curent. Palatul, centru intelectual de prim ordin, are deopotrivă un atelier de copiat manuscrise, în epoca lui Carol cel Mare, a lui Ludovic cel Pios și a lui Lotar. La drept vorbind, caracterul itinerant al curții face uneori precare aceste lucrări de lungă respirație. Pe scurt, un *scriptorium* este cel mai adesea legat de o biserică sau de o mânăstire.

Marile ateliere de caligrafie par numeroase în imperiul carolingian. Este important să le putem atribui realizarea cutărui sau cutărui manuscris, ceea ce deseori nu se întâmplă fără dificultăți. Este o muncă de specialiști, al cărei rezultat este determinant pentru istoria artei și pentru istoria culturii. Un *scriptorium* activ este semnul unei vieți intelectuale intense.

Episcopiile și mânăstirile din Franța meridională sunt de o mediocritate singulară, când nu sunt inexistente în acest domeniu. Cert este că abația de la Aniane posedă un *scriptorium*, dar nimic de calitate nu pare să provină de acolo. În Burgundia și în Neustria se situează cele mai meridionale ateliere, cu o mare influență. Lyon pare să aibă o lungă tradiție și dispune de texte rare, a căror valoare este importantă în controverse. Diaconul Florus, de o mare siguranță în judecată și erudiție, pare să fi îndreptat el însuși anumite manuscrise. De la Orléans sau de la Fleury-sur-Loire provin cele două Biblii, copiate la cererea episcopului Theodulf. Tours este un centru important, iar abația de la Saint-Martin nu este singura ce a întreținut un *scriptorium*. Copiștii sunt în activitate cu mult înainte de numirea ca abate a lui Alcuin. Celebrul profesor, preocupat cum era de activitățile intelectuale, contribuie la dezvoltarea *scriptorium*-ului. Atelierul ajunge la cea mai mare strălucire sub abatele Frédégise și succesorii lui. Se păstrează mai mult de 150 de manuscrise executate la Tours, în secolul al IX-lea. Abația de la Saint-Martin se specializează în biblii, aproape treizeci, ca și în

cărți liturgice și despre viața sfântului ei patron. În operele de lux, școala de la Tours atinge culmile artei.

Mânăstirile pariziene dispun de un atelier de copiat, cel mai adesea pentru uz intern. Cea de la Saint-Germain-des-Prés a instituit acel document excepțional care este polipticul lui Irminon și câteva lucrări curente. Abația de la Saint-Denis, unde *scriptorium*-ul este activ de mai multă vreme, nu devine renumit decât în vremea domniei lui Carol cel Pleșuv, timp în care atelierele realizează câteva lucrări prestigioase, dintre care unele erau destinate regelui. Marele centru este mai la nord. Nu s-a insistat suficient în legătură cu rolul eminent al abației de la Corbie, unde activitatea copiștilor a fost constantă încă de la întemeiere. Bibliilor, sacramentarelor vin să li se adauge opere legate direct de viața intelectuală a vremii, cele pe care abatele Adalhard a cerut să fie copiate sau operele călugărilor din această comunitate, așa cum sunt cele ale lui Paschasius Radbertus. În mod ciudat, nu se știe nimic despre *scriptorium*-ul de la Saint-Riquier, a cărei bibliotecă era totuși foarte bogată. Cele de la Saint-Vaast d'Arras, de la Saint-Armand, de la Saint-Bertin au o activitate recunoscută și adesea de calitate.

Mai spre răsărit, episcopiile de Laon, Reims, Metz, Tier și într-o măsură mai mică cele de la Mainz și Köln par să fi dispus de un atelier legat de catedrală, la care se adaugă cele ale mânăstirilor dependente de episcop. Așa se întâmplă la Reims. *Scriptorium*-ul catedralei Notre-Dame are multe obligații, mai ales în epoca lui Hincmar. Necesitățile polemicii și activitatea intelectuală debordantă impun numeroase copii ale unor lucrări specializate: comentarii biblice, tratate ale Sfinților Părinți, opere juridice. Abația de la Saint-Rémi este pusă la contribuție, așa cum o dovedesc unele mențiuni explicite de pe manuscrise. Dimpotrivă, la abația Hautvilliers, producția de manuscrise bogat decorate pare să fi fost grija principală. La Metz, splendidele cărți liturgice de folos local par să fi venit din atelierele orașului și ale mânăstirilor din împrejurimi.

În sfârșit, trebuie să facem o mențiune specială pentru episcopiile noi și mai ales pentru mânăstirile misionare ce sunt presărate în întreaga Germanie până la frontierele creștinătății. Funcțiie lor conferă acestor centre o vocație intelectuală de primă importanță. Se întâlnesc foarte

devreme aici o școală, o bibliotecă și un *scriptorium*. Profesorii, după ce au predat aici vreme îndelungată, scriu și dau naștere unei lungi tradiții locale. Nevoile sunt mari; ele merg de la cartea de uz școlar la tratatul original. Atunci când urgența vocației misionare se estompează și se trezește simțul estetic, aceste mânăstiri dau naștere unor opere prestigioase. Așa s-a întâmplat la Reichenau și mai ales la Sankt Gallen. Atelierele executaseră deja un număr însemnat de opere remarcabile, atunci când, după 870, întreprind realizarea de manuscrise magnific decorate. Cu toate acestea, perioada de creație cea mai intensă se situează în primele decenii ale secolului al X-lea.

Acest tur de orizont impune o constatare: cărțile din epoca carolingiană înseamnă mai întâi Sfânta Scriptură, evangheliarele și sacramentarele, ce permit celebrarea cultului. Toate bisericile au nevoie de aceste lucrări și se poate afirma fără teamă că ele au fost cel mai mult copiate. Or, cartea, în acest caz, nu este doar un text, ci un veritabil obiect liturgic. Figurează cu această titulatură în inventare, după podoabe, cruci și vase sfințite. Este necesar să existe o anumită calitate de material, pe potriva acestei folosințe. Legăturile cărților, cu plăcile lor lucrate, din argint sau fildeș, cu podoaba lor de pietre prețioase și perle sunt bijuterii și sipete. Pergamentul merită și el mai multă considerație, pentru că poartă cuvântul lui Dumnezeu și mărturisește prezența sa în lume. Literele de aur, metal nealterabil, pe un fond de purpură, culoare imperială, par cu totul potrivite. Scene pictate ce reprezintă misterele credinței sau ilustrând ceremoniile de cult sunt, evident, bine venite. Textul însuși trebuie să fie impecabil, iar caligrafia fără reproș. Pe scurt, pentru o folosință atât de venerabilă, nimic nu este vreodată prea frumos și nici un material nu are prea multă strălucire.

Manuscrisele liturgice atât de îngrijite sunt destinate celor mai bogate catedrale, marilor mânăstiri și capelei personajelor celor mai importante. Cartea este un obiect de prestigiu destinat celor mai fastuoase ceremonii. În mâinile regelui sau ale împăratului, îi cântă și ea magni-

ficența. O copie prețioasă poate fi oferită drept cadou, ea face obiectul unei comenzi, este adusă, drept omagiu, de un abate care a beneficiat de generozitatea prințului. Cărțile din capela unui mare laic fac parte din comoara sa și sunt împărțite cu grijă după moartea sa. Încă din epoca carolingiană, spiritele cele mai luminate aveau conștiința caracterului excepțional al anumitor manuscrise. Amatori există, iar regele este un colecționar cu totul avizat. Cartea liturgică este adusă astfel la nivelul obiectului de artă. Nu răspunde, în acest caz, decât parțial vocației intelectuale a cărții.

În abații și în capitluri, cărțile sunt indispensabile aprofundării culturii religioase. Atelierele nu scapă din vedere nevoile locale. Ele copiază comentariile Părinților Bisericii despre diferite cărți ale Bibliei și mai rar tratatele lor teologice propriu-zise. Controversele care cer producerea de texte prestigioase necesită, și din partea unora și din partea celorlați, un mare efort de cercetare ca și de copiere. Hincmar a avansat uneori prea repede cu un dosar incomplet sau defectuos, din cauză că n-a avut la dispoziție texte bine cunoscute în alte părți, de exemplu la Lyon. Hărțile de răspândire a cutăror sau cutăror opere, oricât ar fi de dificil de interpretat, fac uneori să apară compartimentări pentru care secolul al IX-lea nu ajunge totdeauna la capăt[1].

Știința ecleziastică se bazează uneori pe autori secundari, a căror importanță pare excesivă în comparație cu operele majore. Audiența lui Prosper din Acvitania este un semn al timpurilor. De asemenea, numeroase sunt lucrările utile și fără mare valoare intelectuală. Este cazul compilațiilor de drept ecleziastic, a căror eficacitate pare destul de mare, ca să inspire dorința de a adăuga false decretale celor adevărate, în vederea păstrării mai bine a drepturilor. Regulile monastice și comentariile ce le însoțesc sunt documente indispensabile. Tot așa și viețile

[1] Cf. de exemplu, hărțile stabilite de J. DEVISSE, *Hincmar* 238], t.III, în afara textului.

sfinților care trebuie să mențină fierbinte credința.

Ar fi trebuit să existe și lucrări care să permită accesul la cunoștințe literare fundamentale. Cititul se învăța pe Psaltire, ceea ce nu implica vreo dificultate specială. Pentru gramatică și pentru stil, trebuia să se recurgă la autorii latini, mai întâi la Donatus și apoi la Priscianus. Retorica nu se învăța decât prin frecventarea scriitorilor clasici. În acest punct apar umaniștii renașterii carolingiene, intelectualii care, pentru plăcerea de a citi și de a cunoaște un anume autor, își procură cu mari cheltuieli un manuscris sau pun să se copieze un text care le-a fost împrumutat. Alții, care doresc să-și deschidă spiritul către un domeniu sau altul al învățăturii antice, se îndreaptă spre operele de compilație și rezumatele antichității târzii. Înlăuntrul învățăturii creștine care prevalează, acest dublu demers are o prea mică justificare teoretică. El face să apară un apetit intelectual și un entuziasm înrobitor. Această stare de spirit este bine reprezentată, dacă este să dăm crezare numărului impresionant de texte din antichitate reproduse în această epocă. Bibliofilul acestor timpuri este Loup de Ferrières, mereu în căutarea vreunui text ce i-a scăpat sau solicitând împrumutarea unei anume opere pe care nu și-o poate procura altfel, pentru a comanda copierea ei în cei mai buni termeni.

Este foarte lesne de înțeles de ce mânăstiri din Neustria, cu cea de la Corbie în frunte, au copiat *Războiul galic* de Cezar și întreaga sa operă. În Germania, pentru același motiv, există mai mult atașament pentru Tacit. Vergiliu, Ovidiu și Horațiu sunt recopiați, la fel ca și Cicero, în întregime. Această pasiune pentru operele literare este, uneori, părăsită în favoarea curiozității de tip științific. Epoca carolingiană asigură difuzarea și succesul operelor literare și filozofice din antichitatea timpurie, care erau lipsite de orice inspirație creștină sau pur și simplu păgâne[1].

---

1 ED. JEAUNEAU, *L'héritage de la philosophie antique durant le haut Moyen Age*, in *La Cultura* [170], pp.17-54.

Creșterea numărului de ateliere de copiat și multiplicarea manuscriselor dau bibliotecilor epocii carolingiene o bogăție necunoscută până atunci pe continent. Este adesea dificil să apreciem acest lucru, deoarece cataloagele sunt destul de rare și manuscrisele care au rămas, a căror origine este incertă, nu sunt adesea decât niște relicve, după pierderi sau distrugeri foarte importante. Bisericile și mânăstirile sunt cel mai bine aprovizionate, pentru că aici, în acest mediu, nu se pot dispensa de cărți. Cei care dispun de un *scriptorium* au, în plus, mijloacele de a fabrica ei înșiși materialele de care au nevoie, dacă vecinii lor au amabilitatea să le împrumute lucrările pe care doresc să le copieze. Cazul este destul de frecvent, iar exemplele nu lipsesc.

Cultul are exigențele sale, iar cultura creștină le amplifică. Evaluarea minimului necesar este imposibilă, chiar dacă ținem cont de obligația proprie fiecărui călugăr de a citi o carte în întregime în timpul postului, așa cum cere *Regula* Sfântului Benedict. Inventarul bunurilor abației de la Staffelsee, ce conține, după enumerarea pieselor de mobilier ale bisericii, o listă de cărți, ne apare, prin caracterul relativ sărac, destul de semnificativ. Există aici Biblia, în mai multe volume. Noul Testament, foarte vechi, nu parte să rețină atenția în mod special. Există lecționare, sacramentare și antifonare, precum și diferite culegeri de omilii. Nimic nu lipsește pentru celebrarea slujbei. Literatura biblică nu este reprezentată decât prin două comentarii, unul, anonim, despre Psalmi, iar altul al Sfântului Ieronim, despre Evanghelia lui Matei. Se mai află aici un volum de extrase de drept canonic și *Regula* Sfântului Benedict[1]. Aceste ultime lucrări demonstrează că nu este vorba doar de cărți ale unei sacristii, ci de biblioteca unei mânăstiri. Ea pare mediocră pentru acea epocă. Nu cuprinde autorii antichității, nici măcar pe cei care sunt folosiți în școli. Există toate motivele să credem

[1] MGH, *Capit.*, t. I, pp.251-252.

că bibliotecile micilor abații și mai ales cele ale dependințelor lor nu erau mai bogate.

Opus acestei situații, cele mai mari mânăstiri au biblioteci remarcabile ce puteau deține, în cursul secolului al IX-lea, mai mult de 200 de manuscrise. Este cazul celei de la Saint-Riquier, în epoca lui Angilbert. Un inventar, făcut în 831, reprodus în *Cronica* lui Hariulf, numără cu vreo 60 mai mult. Cărțile sunt repartizate pe sectoare și pe autori. Vin în ordine: o Biblie, scrierile Părinților, gramaticienii, opere din antichitate și cărți liturgice. Literatura ecleziastică predomină, ceea ce este cu totul normal. Literatura profană este cu mult mai puțin prezentă și, cu excepția lucrărilor gramaticienilor, acest fond pare nu prea coerent și foarte disparat[1].

La anumite biblioteci, alături de cataloagele vechi vin să se adauge manuscrisele însele, pentru că s-a păstrat un număr considerabil. Anumite fonduri nu au fost prea tulburate de vremuri și au rămas pe loc, așa cum este cel de la Sankt Gallen. Până la abațiatul lui Gozbert (816-836), mânăstirea nu a dispus de cărți, apoi, prin achiziționare sau prin copiere, biblioteca s-a îmbogățit rapid sub abații Grimald și Hartmut. Cel mai vechi catalog ce datează de la mijlocul secolului al XI-lea are, în completarea primei liste, adăugiri făcute de o a doua mână pe spațiul dintre rânduri și glose marginale făcute de o a treia mână. Aceste adăugiri semnalează cărți nou intrate în bibliotecă și permit urmări-rea istoriei bibliotecii aproape până la sfârșitul secolului. Alte liste din această epocă enumeră lucrări scrise în timpul abațiatului lui Grimald și, respectiv, în timpul celui al lui Hartmut. Mai sunt semnalate și alte lucrări, dintre cele pe care le aveau abații în biblioteca proprie și pe care, la moartea lor, le-au lăsat abației.

Fondul străvechi cuprindea 145 de volume de lucrări de doctrină, cărora li se pot adăuga 10 volume de glose pe marginea Sfintei Scripturi. Adăugirile la catalogul vechi ne aduc la cunoștință încă 46 de volume. Sub îndelungatul său abațiat de treizeci și unu de ani, Grimald a pus să se copieze 45 de manuscrise și a dăruit 10 ce îi aparținuseră lui. Hartmut pus să se execute 17 manuscrise și a lăsat tot 10 moștenire

[1] Hariulf, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier*, Paris, ed. F. Lot, 1894, p.89 și urm.

Dintre manuscrisele semnalate de aceste diferite cataloage, mai mult de jumătate, vreo 130, rezistă. Biblioteca de la Sankt Gallen este bogată în toate domeniile. Cu toate acestea, literatura religioasă predomină și, în special, cărți de doctrină. Cataloagele ce menționează numeroasele lucrări ce privesc artele liberale ne aduc la cunoștință un comentariu al lui Servius despre Vergiliu sau mai semnalează un Vergiliu printre cărțile personale ale lui Grimald. Un Martianus Capella era în proprietatea lui Hartmut. Aceste mărturii precise, dar limitate ale interesului pentru operele profane nu trebuie să permită ignorarea faptului că autorii antichității cel mai adesea admiși în bibliotecile ecleziastice sunt cei folosiți la școli.

Atunci când nu există nici un catalog, este mai problematic să reconstituim conținutul, chiar și parțial. Atunci când manuscrisele rămase sunt în număr suficient și prezența lor într-un loc sau altul poate fi dată ca sigură, ele ne permit să avem mare stimă pentru cutare sau cutare bibliotecă. Reputația celor de la Corbie, de la Laon, de la York sau de la Bobbio, ca și a altora nu este, la această dată, supralicitată. Această cunoaștere, luată în totalitate destul de superficială, ne permite în primul rând să ne facem o idee despre geografia culturii în epoca carolingiană. Nu constituie nici o surpriză faptul că o bibliotecă se constituie în același timp cu un *scriptorium,* iar repartiția regională cunoscută este întărită prin această contra-expertiză.

Studiile particulare sunt și mai bogate. Este important că opera cutare sau cutare a fost cunoscută în școala cutare sau în mânăstirea cutare. Se cunoaște tot ce Ioan Scottus Eriugena îi datorează lui Pseudo-Dionisie, și, prin urmare, manuscriselor grecești păstrate la Saint-Denis. Acest exemplu excepțional nu trebuie să ne facă să uităm difuzarea operelor filozofice din antichitatea timpurie. Acum este momentul în care Martianus Capella, Macrobius și Boethius încep să fie folosiți ca profesori pentru formarea intelectuală. Primele comentarii despre acești autori sau folosirea lor în lucrări personale semnalează locuri de activitate de pionierat. Alte manuscrise,

ce adună opere diverse într-un singur codex, mărturisesc limpede preocupările ce le-au creat. Este cazul culegerilor de texte gramaticale ce erau folosite în școli[1]. În sfârșit, ar trebui să menționăm tratatele Părinților Bisericii, care sunt solicitate la fiecare polemică religioasă. Acumularea de lucrări pe aceeași temă într-o bibliotecă nu este opera hazardului. Într-o epocă în care fondurile de carte se constituie și se dezvoltă, ele reflectă preocupările vii, mai mult decât grija pentru păstrare. De aceea listele de cărți devin atât de elocvente.

Rarele indicații despre biblioteci adunate de laici au fost analizate cu minuțiozitate. Cea a lui Carol cel Mare merită, mai mult decât oricare alta, să ne atragă atenția. Se știe de la Eginhard că la palat exista un mare număr de cărți, dar biograful nu ne spune mai mult. Inventarierea acestor bogății a necesitat cele mai subtile cercetări. Prezența anumitor cărți este cunoscută, așa cum se întâmplă cu *De Civitate Dei* din care împăratul punea să i se citească la masă. Alte lucrări au fost trimise de papă, de abatele de la Montecassino sau vreun alt mare personaj. Anumite manuscrise care au rezistat până astăzi par să fi făcut parte din colecția lui Carol cel Mare. Trebuie să adăugăm pe această listă lucrările contemporane dedicate împăratului, a căror prezență la palat pare sigură. Se mai știe, în mod indirect, dintr-o scrisoare a lui Alcuin, datată 798 sau 799, că palatul dispunea de o *Istorie naturală* a lui Pliniu. În plus, pare probabil ca biblioteca imperială să fi avut în posesie lucrări pe care principalii familiari ai curții le citează în operele lor. Unde în altă parte, dacă nu la palat, Angilbert, Arn, Leidrade sau Ricbod ar fi putut găsi texte rare? Or, cercurile de la curte cunosc până și poeziile lui Tibul! Un asemenea fapt incită la reflecție și lasă să se înțeleagă că exista o bogăție excepțională. De altfel, este imposibil să inventariezi exact, chiar dacă ții seama de un fragment de catalog ce ar putea fi cel al bibliotecii palatului către 790[2].

---

[1] B. BISCHOFF, *Die Bibliotekh im Dienste der Schule,* in *La Scuola* [170], p.385-415.

[2] B. BISCHOFF, *Die Hofibibliotekn Karls des Grossen* [224], t.III, pp.42-62.

Dar nici persoanele de vază nu erau lipsite de cărți. Lucrarea *Manualul* lui Dhuoda ne dă mărturia unor frumoase lecturi, dar este dificil să spunem dacă este vorba de fragmente sau de lucrări întregi. Soția lui Bernard cunoaște bine Biblia, pe care o citează de mai bine de 400 de ori, ceea ce nu poate fi ca urmare a citărilor din auzite. Testamentele lui Ewrard, marchiz de Friuli, mort în 864, și al lui Eccard, conte de Mâcon, mort către 876, enumeră cărțile pe care le aveau. Marchizul de Friuli dispunea de ansamblul textelor sacre și în mod special de mai mulți psalmi, dintre care unul scris cu litere de aur. Mai avea și cărți liturgice, printre care trei missale. Biblioteca sa mai numără colecții de predici și de comentarii biblice. Lucrările privind viața spirituală și morală par și mai importante. În această categorie, scrierile carolingiene merită o mențiune specială, deoarece trădează în mod incontestabil preocupările momentului. Așa se întâmplă cu *Liber de Virtutibus et vitiis* a lui Alcuin și o operă a lui Smaragdus, ce ar putea fi *Via regia*. Este vorba, și într-un caz și în celălalt, de o „oglindă". Mai există în această bibliotecă cărți de istorie, coduri de drept și câteva lucrări profane de utilitate practică. Colecția contelui de Mâcon este mai modestă, dar aproape identică în compoziție. Nu lipsesc decât cărțile de exegeză[1].

Aceste mărturii rare, dar exacte, despre interesul pe care cei mari îl poartă cărților și vieții spirituale ar putea fi completate cu ceea ce se știe despre activitatea intelectuală a abaților laici precum Angilbert, Eginhard, Nithard și alții. Bibliotecile nu răspund doar nevoilor, de altfel evidente, ale bisericilor și ale mănăstirilor. Renașterea culturală este mai completă, și există un moment în care opoziția clasică dintre clerici și laici pare să se estompeze aproape, ca și cum o parte a aristocrației ar fi reluat legăturile cu cultura literară. Această orientare nu se confirmă, deoarece clericizarea elitelor se impune definitiv încă din timpul domniei lui Ludovic cel Pios.

Bibliotecile și atelierele copiștilor au rolul de a păstra textele, de a le multiplica exemplarele și, astfel, de a lărgi

---

[1] P. RICHÉ, *Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens*, in *MA*, t.69, 1963, pp.87-104.

orizontul cultural. Restaurării învățăturii creștine, urmărită conform experienței precedente a diverselor biserici naționale, vine să i se adauge o renaștere a literaturii profane cu repunerea în drepturi a textelor din antichitatea păgână. Acest umanism rămâne totuși o preocupare secundară. Se recopiază mult mai mult Părinții Bisericii decât Cicero.

Gramaticienii antichității sunt cei mai căutați autori. Donatus și Priscianus sunt prezenți în toate bibliotecile. Opere mai rare, ca acelea ale lui Servius, Diomede sau Dositeu nu rămân necunoscute în cele mai bune biblioteci, pot fi întâlnite la Corbie sau la Saint-Riquier. Anumite manuscrise conțin o serie întreagă de texte gramaticale și formează un veritabil „corpus". Mai mult de treizeci dintre acestea au supraviețuit, de la sfârșitul secolului al VIII-lea și din prima jumătate a secolului al IX-lea. Aceste colecții mărturisesc în mod deschis în legătură cu preocupările ce le-au creat. Operele retorice ale lui Cicero sunt adesea menționate în cataloage. Dimpotrivă, Quintilian este un autor rar, din care exista un exemplar la Fleury, în secolul al IX-lea. Enciclopedia lui Martianus Capella pe atunci își începea extraordinara carieră.

Poeții prelungesc rolul gramaticienilor, deoarece este necesară cunoașterea legilor prozodiei. Vergiliu este prezent, în epoca carolingiană, în toate bibliotecile. Ovidiu este cunoscut, dar nu peste tot. Horațiu, Stațiu, Marțial se întâlnesc ici și colo, la Corbie, la Saint-Denis și în alte părți. Terențiu, care se bucură de un prestigiu excepțional, se întâlnește aproape peste tot. Scriitorii care nu sunt în mod direct legați de arta vorbirii sunt mai puțin apreciați. Este cazul istoricilor: Cezar, Tit-Liviu, Sallustius și Suetoniu. Așa se întâmplă și cu filozofii. Succesul lui Macrobius este abia la început. Există în acest sens un manuscris prețios, scris la Tours și adnotat de Loup de Ferrières. Traducerea unei părți din *Timeu* făcută de Calcidius, operele filozofice ale lui Cicero, *Istoria naturală* a lui Pliniu nu se bucură de o difuzare prea mare. Sunt deopotrivă de rare lucrările de drept și tratatele tehnice,

precum cele ale lui Vegetiu sau Vitruviu. Astronomia reține mai mult atenția și, în special, lucrarea lui Aratos *Fenomene*, în traducerea lui Cicero. Se mai întâlnesc culegeri de fragmente alese, în care textele luate de la Părinții Bisericii sunt mai numeroase decât cele furnizate de scriitorii clasici[1].

Această difuzare, luată global, adică fără să ne oprim asupra caracteristicilor unui anumit manuscris sau asupra cazului unei anumite mănăstiri, presupune un comentariu fără surprize. Bibliotecile au păstrat mai întâi textele de care s-au slujit profesorii pentru a-i învăța pe elevii lor artele vorbirii. Ei fac mare caz de gramaticieni, chiar cei mai obscuri. Cicero și Vergiliu, modele pentru retorică și prozodie, confirmă această înclinație.

Acest rol în primul rând pedagogic al literaturii antice merge foarte departe. Cei mai buni autori ai epocii carolingiene sunt tocmai aceia care știu să folosească resursele stilistice ale unui autor antic, pentru a-și scrie propriile lor opere. Eginhard este cel mai eminent exemplu, prin plagierea lui Suetoniu și utilizarea a numeroase expresii împrumutate de la diverși autori pentru a scrie *Vita Caroli*. Această marchetărie de citate are meritul de a fi animată. Abbon de la Saint-Germain-des-Près, în lucrarea sa *Bella parisiacae urbis*, și-a construit, desigur, hexametrii imitându-i pe Ovidiu, Lucaniu și Stațiu, mai mult decât pe Vergiliu[2]. Oare la acest nivel, imitația ne dezvăluie un veritabil gust pentru literatura antică? Nu am putea afirma acest lucru fără anumite limite. Ar trebui să dovedim că exită un entuziasm pentru textul în sine, iar nu pentru dibăcia pe care o vehiculează. Aceste pasiuni de umaniști sunt flagrante la Loup de Ferrières și la câțiva alții.

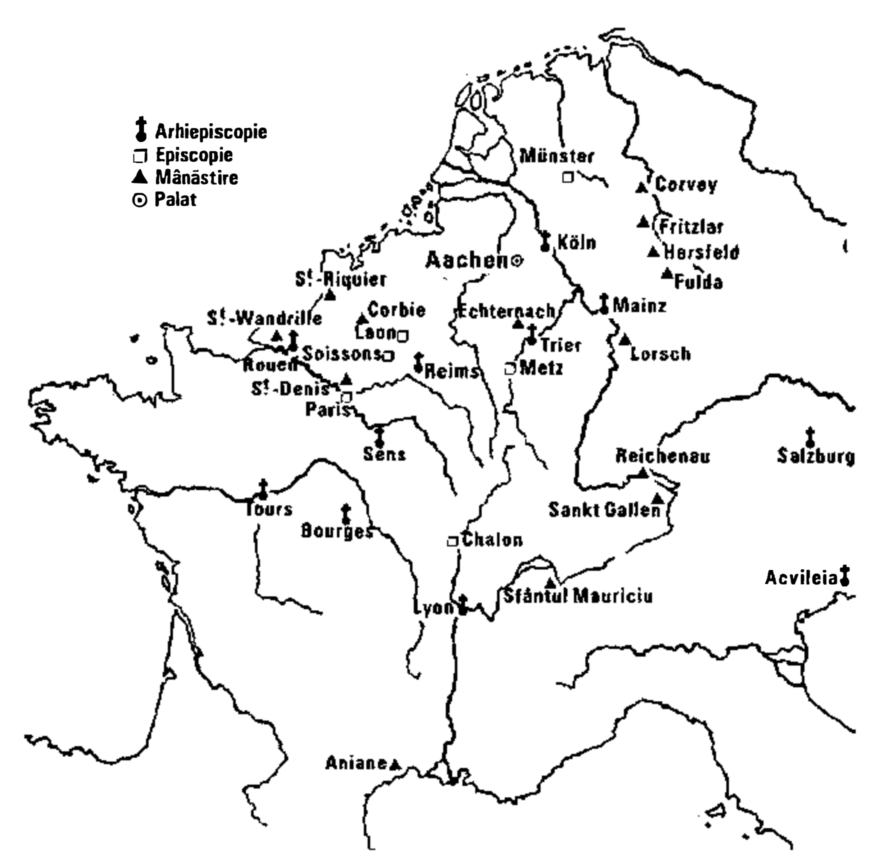
Interesul pentru filozofia antică începe să se manifeste puțin înainte de sfârșitul primei jumătăți a secolului

---

[1] A. VERNET, *La transmission des textes en France*, in *La Cultura* [170], t.1, pp.89-123.

[2] J. SOUBIRAN, *Prosodie et métrique du Bella parisiacae urbis d'Abbon*, in *Journal des Savants*, 1968, pp.204-301.

al IX-lea. Cât despre științele particulare, astronomia, medicina, arta militară, ele nu rețin atenția decât la puțini. De aceea, aceste tratate sunt rare.



HARTA 3. – *Principalele centre culturale carolingiene*

Difuzarea operelor profane ale antichității nu ne permite să tragem concluzii, fără o anume nuanțare, în legătură cu o renaștere a umanismului. Gustul pentru o vorbire frumoasă și pentru eleganța stilistică par să prevaleze cu mult în comparație cu alte motivații. Nu este vorba de restituirea prospețimii și a originalității acestor autori, ci de împrumutarea rețelelor lor. Acest gust pentru

gramatică trădează preocupări utilitare. Limitată astfel, această restaurare a literaturii profane se poate articula fără dificultate pe cultura creștină vehiculată de autorii secolelor al VI-lea și al VII-lea.

C. LITERATURA ȘI VIAȚA CREȘTINĂ

S-a scris mult în epoca carolingiană, și în domenii diverse. Aceste opere, fie ele morale, culturale sau religioase, răspund preocupărilor momentului. Această coerență între activitatea intelectuală și marile orientări în acțiunea guvernării este fenomenul major. Această întrepătrundere între politică și cultură conferă o gravitate și un grad de seriozitate indiscutabile literaturii. Viața intelectuală nu înseamnă, în această epocă, transcrierea impulsurilor mai mult sau mai puțin individuale născute din căutarea religioasă. Migrarea spiritelor spre locuri de retragere sau spre sihăstrie nu este decât la început, iar mântuirea se obține printr-o luptă dificilă în avangarda poporului creștin, luminându-i calea. Din această cauză, literatura are ca orizont imperiul, adică un stat, chiar dacă realitatea sa este sau nu percepută exact. Obligația fierbinte de a conduce poporul spre destinul său celest și de a-l forma în aceste scop, ce incumbă împăratului, revine parțial acelora cărora le revine misiunea de a-l integra. Scrierile timpului sunt pedagogice, clericale și răspund unui scop de interes public.

Pentru a da dovadă de utilitate în toate domeniile, trebuie ca francii să învețe latina, ceea ce nu se putea face fără a recurge la gramatică. Se impunea utilizarea tratatelor din antichitate, ceea ce explică prezența lui Donatus și Priscianus în toate bibliotecile, precum și cea a lucrărilor mai puțin celebre. Preceptorii franci aveau datoria de a face accesibile regulile gramaticale prin învățământ, sub orice formă s-ar fi prezentat el. Derivă din aceasta o literatură școlară ce se înnoiește de la o generație la alta, în funcție de adaptările necesare și de posibilitățile locale. Lucrările pedagogilor au o răspândire geografică redusă, la fel ca și învățătura lor. Așa se explică înmulțirea rapidă a comentariilor, a tratatelor și a operelor de toate felurile.

În acest domeniu, Sfântul Bonifaciu deschide calea printr-o lucrare ce utilizează mai ales cea de-a doua carte a lui Donatus. Petrus din Pisa, primul profesor al lui Carol cel Mare, este autorul unei gramatici ce pare mai puțin practică și mai puțin dezvoltată, decât cea a lui Bonifaciu. Paulinus din Acvileia tratează, și el, această disciplină. Paul Diaconul compune *Ars Donati,* un mic manual ce expune noțiunile elementare ale limbii latine. Este imposibil să știm dacă acest tratat, dedicat lui Carol cel Mare, a fost scris la curtea carolingiană sau la abația de la Montecassino. Paul Diaconul, nu mai puțin, își continuă activitatea de gramatician după întoarcerea sa în această mânăstire. Diverse manuscrise din regiune poartă marca influenței sale. Elevul său Ilderic dă, și el, o *Artă gramaticală* mai substanțială. Se poate aprecia că ei se află la originea unei tradiții locale, deoarece gramatica lui Ilderic se referă direct la operele antice și ignoră lucrările anglo-saxone[1].

Alcuin este în mod indiscutabil cel mai capabil să facă accesibile aceste discipline francilor. Rolul său eminent în cultură ține de priceperea sa în domeniu. Tratatele despre ortografie și operele sale gramaticale arată toate o mare grijă pedagogică. Unele dintre aceste manuale sunt dialogate, în scopul de a reține mai bine atenția asupra subiectelor aride[2].

După Alcuin, învățarea gramaticii continuă, se aprofundează și se răspândește. Clement Irlandezul care îi urmează în fruntea școlii de la palat, scrie o *Artă gramaticală* ce se inspiră mai ales din Donatus. Cu toate acestea, gramaticienii par să-l prefere pe Priscianus, a cărui operă este o vastă enciclopedie de forme atestate. Ei găsesc aici un material abundent din care pot scoate extrase și exemple. Așa a făcut Hrabanus Maurus. Succesul lui Priscianus merge dincolo de consimțământul făcut în acest sens, din moment ce câțiva, ce nu îl citează decât pe Donatus, se inspiră din el. Tot atunci, gramatica devine o disciplină mai profundă, o veritabilă știință și nu numai un corp de rețete pentru a vorbi corect și precis.

---

[1] G. CAVALLO, *La transmissione dei testi nell'area beneventano-cassinese*, in *La Cultura* [170], t.1, pp.357-414.

[2] ALCUIN, *Grammatica*, in *PL*. 101 c 849 și urm.

Semnul acestei transformări este apariția unui comentariu literal și complet al operelor gramaticale ale antichității. Smaragdus de Saint-Mihiel a consacrat 15 cărți pentru a-l comenta pe Donatus. Această lucrare, atestată în mai mult de 25 de biblioteci, a cunoscut un succes real. Sedulius Scottus a comentat fiecare tratat al lui Donatus și, în plus, a dat mare importanță gramaticii lui Eutyches și chiar lui Priscianus. Prin Rémi d'Auxerre, comentariul despre Donatus se integrează unui ciclu de lucrări despre artele liberale, dominat de personalitatea lui Ioan Scottus Eriugena și prin promovarea în primul rând a lucrărilor școlare din opera lui Martianus Capella[1].

Pe parcursul unui secol, gramatica s-a transformat profund. Dintr-un simplu manual de reguli elementare de latină, ea a devenit o disciplină ce regla exprimarea și gândirea. Începând cu Sedulius Scottus, ea vehiculează o teorie a semnificației foarte marcată de filozofie. De la mijlocul secolului al IX-lea, clericii mânuiesc atât de bine limba latină, încât gramatica a devenit o artă în sensul medieval al termenului și o învățătură critică situată înaintea oricărei afirmații.

Restaurarea unei latinități mai exacte dădea exprimării înțelesul său întreg și toate posibilitățile sale. Prin aceasta se revenea la demnitatea și importanța cuvântului și a scrisului. În timpul noviciatului, literații carolingieni întâlneau strămoși importanți care avuseseră cândva timp să se întrețină prin conversații, iar operele lor nu erau necunoscute. Retorica era dicțiunea în exercițiu, adică o putere miraculoasă de care se impunea să te folosești cum se cuvine. Această artă se definea în relație cu cetatea și legile sale, orizontul său era civic. Elocvența trebuia să se aplice în apărarea cauzelor drepte, în for sau la palat. Marii retori de altădată își dobândiseră renumele universal prin definirea exigențelor morale ale funcției lor. Dezbaterea nu mai era școlară, cel puțin pentru aspectele sale în circulație. Arta cuvântului și, mai mult, cea a scrisului constituiau acum la franci privilegiul unei mici elite, aproape

---

[1] HRABANUS MAURUS, *Excerptio de arte grammatica Prisciani*, in *PL*, III c 613; *Commentum Seduli Scotii in majoren Donatum grammaticum*, Toronto, ed. D. Brearley, 1975.

în exclusivitate recrutată dintre clerici și călugări. Lor le revenea misiunea oratorului, fapt de care erau conștienți, acum când poporul franc făcuse pasul decisiv de trecere de la barbarie la cultură și de la idolatrie la creștinism. Acești intelectuali erau în căutarea definiției rolului lor în noul imperiu. Nu era vorba de confiscarea autorității obținute prin folosirea ideilor și a puterii cuvântului, pentru a-și satisface ambițiile personale, ci de a ști care era misiunea specifică ce le revenea.

Alcuin era cel mai capabil dintre toți să treacă de la considerații despre artele liberale la discursuri despre morală și politică. Chiar persoana lui Carol cel Mare îi oferea ocazia în acest sens. Era destul de ușor pentru el să-i aplice mitul marelui bărbat, așa cum îl dezvoltă Cicero în *De inventione*. Primul înțelept este cel care a făcut oamenii să treacă de la viața sălbatică la civilizație, iar rolul retorului, moștenitorul său, este de a sluji drept pedagog pentru ca virtuțiile trebuitoare să poată înflori. *Disputatio de rhetorica et virtutibus* a lui Alcuin este un dialog pe aceeași temă între Carol cel Mare și majordomul palatului. Desigur, înțeleptul a devenit rege, iar programul s-a îmbogățit cu toată reflecția creștină. Oratorul, totuși, își păstrează locul său ca pedagog și ca profesor al virtuților, chiar dacă ele nu mai sunt în mod unic civice[1]. Acest dialog contribuia la punerea în evidență a unui model regal, iar opera este, mai mult decât un titlu, o oglindă a prințului. Oratorul avea acum sarcina de a-i adresa îndemnuri împăratului și de a-l convinge. Scrisorile lui Alcuin, ecouri exacte ale acestor demersuri teoretice, demonstrează că el și-a îndeplinit programul propus.

În noul context al imperiului creștin, virtuțile și funcțiile își aflau alte definiții. Rolul oratorului revine învățaților și în mod special episcopilor. Renașterea culturii antice îi ajută în misiunea lor de mentori ai regelui și de conducători ai poporului pe care și le asumă deja în calitate de conducători religioși. De atunci, episcopii își asumă rolul de retori, atunci când se adresează împăratului pentru a fixa normele comportamentului regal sau pentru a defini caracteristicile bunei guvernări. La fel

[1] L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne* [307].

și atunci când avertizează în legătură cu mersul lucrurilor. Aici, trebuie să reținem mai ales caracterul public al intervenției lor. În momentul când denunțau astfel, cu voce tare, viciile unei guvernări nu însemna că ei acționau mai mult ca oratori decât ca episcopi? Faptul că ei scriau mult, cum au și făcut-o, demonstrează că exista o adevărată republică a spiritelor care era forul în fața căruia doreau să se desfășoare dezbaterea și unde, pentru binele sau nenorocirea statului, ei doreau să convingă.

O bogată literatură ilustrează într-un mod foarte divers această lungă dezbatere asupra virtuților imperiului. Problemele politice, care sunt reale și grave, sunt astfel tratate dintr-un punct de vedere special. Preocuprile retorului, reluate de Alcuin, se repercutează astfel în funcție de evenimente și persoane. „Oglinzile" prinților tratează aceste probleme printr-o abordare morală. Astfel, Paulus din Acvileia a scris *Liber exhortationis* pentru Eric, marchiz de Friuli, și a împrumutat pentru aceasta material de la Julien Pomère. Jonas, episcop de Orléans, compune mai întâi *Miroir des laïques,* înainte de 829, pentru contele Matfrid, și *Miroir des princes,* în 833, pentru Pepin, fiul lui Ludovic cel Pios. Smaragdus de Saint-Mihiel îi consacră lui Carol cel Pleșuv tratatul său *De Via regia.* Sedulius Scottus revine asupra acestor probleme cu *Liber de rectoribus christianis*[1]. Manualul pe care Dhuoda l-a scris pentru fiul său face deopotrivă parte din această literatură, în măsura în care sfaturile de morală personală se amestecă perfect cu îndatoririle față de prinț[2]. Ar trebui să adăugăm aici scrisorile de îndemnuri care țin seama de morala publică.

Alte lucrări tratează aceeași problemă sub o formă mai puțin didactică. Este cazul lucrării *Vita Caroli* a lui Eginhard. Portretul marelui împărat, descris cu cuvintele pe care Suetoniu le folosise pentru Cezari, nu este o culegere de amintiri, ci o biografie politică ce are valoare de exemplu. Prin urmare, este încă un discurs retoric despre marele bărbat, tocmai în momentul în care opera sa este compromisă. Cum să

---

[1] P. HADOT, art. *Fürtenspiegel,* in *RAC;* L. BORN, *The specula principiis of the carolian Renaissance,* in *RBPH,* 1933, pp.583-612.

[2] DHUODA, *Manuel pour mon fils,* Paris, ed. P. Riché, 1975.

credem că o povestire este perfect inocentă într-un context asemănător, când se cunoaște atenția pe care intelectualii o dădeau tuturor subiectelor ce priveau imperiul. Astronomul și Thégan, și unul și altul autorii unei lucrări despre viața lui Ludovic cel Pios, pun în evidență aceeași problematică, dar cu mai puțină abilitate, din moment ce au fost acuzați de părtinire. Celelalte biografii ilustrează deopotrivă tema marelui bărbat și a cetății, este cazul celor scrise de Paschasius Radbertus și dedicate lui Adalard și lui Wala. Și asupra acestui subiect putea pune stăpânire polemica, aducând aici lotul său de invective, de calomnii și luări de poziție excesive. Un episcop precum Agobard nu pare să dea înapoi în fața celor mai dure cuvinte.

Certurile care îi despart pe franci nu reprezintă pentru literați simple probleme lumești. Bineînțeles, fiecare își asumă riscul de a se afurisi! Mai ales că întrepătrunderea dintre Imperiu și Biserică nu permite o concepție atât de simplistă asupra evenimentelor. În același mod, nu pot fi opuse literatura profană și literatura religioasă, deoarece întreaga învățătură este, în același timp, științifică și creștină. Nu scapă acestei impregnări creștine decât artele ale căror legi interne sunt autonome, precum gramatica, medicina, construcția și tehnica asedierii orașelor. La celelalte discipline, distincția între profan și sacru este prea puțin percepută. Astfel, istoria sfântă și istoria romană se prelungesc în timp, iar teologia ocupă tot spațiul lăsat de disciplinele puțin cunoscute din quadrivium. În ceea ce privește morala, preceptele creștine se împacă destul de bine cu discursurile stoicilor. De fapt, nu există decât o cunoaștere, și aceasta este creștină.

Artele liberale, și în primul rând gramatica și retorica, sunt aplicate în mod firesc elaborării acestei cunoașteri unice. Cum ar putea fi altfel? Acuzațiile împotriva tiraniei lui Donatus, pe care le întâlnim într-o lucrare sau în alta, nu sunt decât niște mici peripeții ce subliniează scrupulele învățaților creștini față de litera

textului sacru[1]. În această privință ei aveau predecesori iluștri în Părinții latini și în scriitorii ecleziastici din secolele al VI-lea și al VII-lea. Iau mult de la aceștia, imitând și scurtând operele pe care le cunoșteau. Primele lucrări sunt lipsite, în mod evident, de originalitate. Așa este *De Trinitate*, a lui Alcuin, ce în realitate este o sumă de teologie creștină cuprinzând: Trinitatea, Creația, Întruparea și scopuri ultime, o țesătură de fraze împrumutate de la Sfântul Augustin. Justificarea folosirii dialecticii și apelul la autoritatea lui Boethius în materie nu scutesc această operă de caracterul său de rezumat. Oricât de impersonal ar fi, acest tratat al lui Alcuin nu este mai slab la capitolul principiilor fundamentale ale reflecției teologice.

Apariția operelor originale se lasă așteptată. Discipolii lui Alcuin comentează cărțile Bibliei și, în caz de controverse, utilizează scrierile Părinților Bisericii. Hrabanus Maurus se mulțumește cu această atitudine tradițională ce apare, la mijlocul secolului, cu totul inadecvată. Contribuția sa la dezbaterea cu privire la predestinare, la acea dată, dezamăgește pe toată lumea. Espiscopii sunt antrenați în tratarea problemelor pastorale și morale sau a treburilor de stat și preferă să se adreseze specialiștilor în legătură cu problemele intelectuale. Așa s-a întâmplat când Hincmar i-a cerut ajutorul lui Ioan Scottus în problema predestinării. În sfârșit, nu este suficient să avansezi idei, așa cum face Claudius, episcop de Torino pentru a realiza o operă.

Către 840, se manifestă cu strălucire câteva spirite novatoare, apte să reia o tradiție bine asimilată. La Corbie, unde este abate, Paschasus Radbertus expune în

---

[1] *Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus*, scrie Smaragdus de Saint-Mihiel. Text citat de CH. THUROT în *Notes et extraits de divers manuscrits pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age*, în *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, XXII, 2, Paris, 1868, p.526.

lucrarea *De corpore et sanguine Domini* teze despre sfânta taină a liturghiei, ce vor deveni, multă vreme mai târziu, teologia clasică a Occidentului. În aceeași mânăstire, Ratramnus angajează o controversă cu un călugăr, discipol al unui profesor irlandez, pe tema sufletului universal, fără a vorbi de cea pe care o susține împotriva propriului său abate în legătură cu Euharistia. Godescalc d'Orbais extrage din vocația sa monastică silită și din lectura lui Augustin abordări noi despre predestinare[1]. Pe scurt, nivelul general al dezbaterilor s-a ridicat în mod considerabil și o pleiadă de spirite de valoare este în stare să explice câteva motivații puternice unui public de literați mai numeros și mai dispersat acum în întreg imperiul. Ioan Scottus domină acest mediu de oameni de valoare printr-o cultură mai vastă și capacități intelectuale de o cu totul altă anvergură.

Se cunosc puține lucruri despre viața sa. Născut în Irlanda, în primul sfert al secolului al IX-lea, vine pe continent, după toate probabilitățile, către 845-847. Nimic nu dovedește că formația intelectuală primită în insula sa natală ar fi fost superioară celei a unui cleric din lumea carolingiană. Nu se pare să fi știut, la acea dată, suficient de bine limba greacă.

Pentru istoric, el apare la palatul lui Carol cel Pleșuv, unde îndeplinește funcțiile de profesor și predă artele liberale. Le acordă mare prețuire, în special logicii. Face comentarii la Martianus Capella și este primul, sau unul dintre primii, care fac acest lucru[1]. Tratatul său despre predestinare, din 851, nu mulțumește pe nimeni, nici pe partizanii lui Godescalc d'Orbais, nici pe Hincmar.

În lucrarea *De praedestinatione*, Ioan Scottus recunoștea că greșelile comise în legătură cu această problemă țineau de necunoașterea artelor liberale și greșita cunoaștere a limbii grecești. Încă din această perioadă, pare cucerit de elenism și nu

---

[1] G. MATHON, *Pachase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien. Recherches sur la signification des Préfaces des livres I et III de l'Expositio în Matthaeum*, în *Corbie* [269]; A. WILMART, *L'opuscule de Ratramne sur la nature de l'âme*, in *RB*, t.43, 1931, pp.207-223; PH. DELHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle*, in *Analecta mediaevalia Namurcensia*, n°1, Namur, 1850; J. JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité* [296].

încetează să-și aprofundeze cunoașterea în această materie. Se atașează în principal de scrierile Părinților Bisericii, în limba originală, și nu cunoaște lucrările filozofilor decât prin câteva traduceri latinești existente.

Între 860 și 862, face o traducere după opera lui Pseudo-Dionisie, pe manuscrisul dat de basileul Mihail împăratului Ludovic cel Pios și păstrat la Saint-Denis. Întreprinderea era mai mult decât delicată și Ioan Scottus nu a încetat să îmbunătățească traducerea sa. Își continuă acțiunea, dând în anii următori o versiune latină a diverselor tratate ale lui Maxim Confesorul, printre care *Ambigua*, și a lucrării *De imagine* a lui Grigore al Nyssei. La cea dată, nimeni în Occident nu cunoștea ca el tradiția Bisericii grecești.

Își compune marea operă personală *Periphyseon* sau *De divisione naturae*, între 864 și 866, inspirându-se din operele Părinților greci. Concepția creștină a creației și a mântuirii este expusă cu ajutorul schemei neoplatoniciene a emanării și a întoarcerii. Omul în care se împacă lumea spiritului cu cea a trupului se află în centrul acestui univers. Lumea vizibilă și chiar lumea invizibilă, create în natura umană, vor fi salvate în ea și de ea. Această preocupare pentru mântuire însuflețește cu un puternic suflu religios toată această vastă epopee. Ioan Scottus își continuă opera cu explicații asupra tratatului *Istoria cerească* a lui Pseudo-Dionisie și un comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan, înainte de a dispărea, la fel de misterios cum venise, în anii 870.

Există ceva deosebit în opera lui Ioan Scottus. Ea se naște din convergența, într-o personalitate de mare anvergură, a unei stăpâniri excepționale a artelor liberale cu înțelegerea universului mental al Părinților greci. Aportul venit din Orient este sigur și a fost adesea pus în evidență. Rolul culturii carolingiene în elaborare a fost, pe nedrept, mai puțin subliniat. Este totuși prima catedrală de idei eșafodată în Occident, iar arta de a asambla valorează tot atât cât materialele.

---

[1] J.G. PRÉAUX, *Le commentaire de Martin de Léon sur l'oeuvre de Martianus Capella*, în *Latomus*, t. 12, 1953, pp.437-459.

Cartea a doua

Reînnoirea Bisericii

(900-1050)

Multă vreme, secolul al X-lea nu a avut o bună reputație, cu toate acestea nu era vorba despre epoca fierului, așa cum s-au complăcut unii să-l descrie. Trebuie să renunțăm la această opinie prea puțin fondată și, în plus, să ne eliberăm de aceste judecăți de valoare ce au exercitat o adevărată tiranie asupra spiritelor.

Neînțelegerea provine de la comparațiile neîntemeiate. În secolul al X-lea nu se regăseau unitatea și aparența de ordine a imperiului carolingian, iar acest lucru nu putea fi considerat bun. Reforma gregoriană nu-și îndeplinise lucrarea, iar Biserica părea dedicată lumii și turpitudinilor ei. Secol de tranziție, era ușor să-l vezi în culori sumbre. Pe drept cuvânt, câteva exemple bine alese puteau ține locul demonstrației și există câteva elocvente.

După trecerea invaziilor, sistemul politic al Europei Occidentale se reconstituie. Este altul, din moment ce răspunde la nevoi noi, dar nu a renunțat, cel puțin la începuturi, la principiile importante ale epocii precedente. Biserica deține locul pe care l-a avut în sistem și înainte, dacă nu chiar mai mult. Această dublă continuitate ne obligă să considerăm intervalul ca pe o perioadă de criză și adaptare. Ar fi periculos să o interpretăm altfel decât prin comparație cu perioadele care o încadrează. Or, Imperiul ottonian este un efort durabil și coerent pentru a face viabil un sistem de guvernare în care Biserica și statul

colaborează în mod strâns pentru câștigul, deopotrivă, al uneia ca și al celuilalt. Imperiul este mare și religios. Episcopatul germanic din epoca Ottonilor este unul dintre cele mai remarcabile pe care le-a cunoscut Evul Mediu. La periferia imperiului, regatele îi urmează exemplul, mai mult sau mai puțin, ceea ce nu exclude dificultățile sau chiar fanteziile cele mai bizare. Depășirile par mai limitate decât se spune și nu se explică printr-o tendință funciară la anarhie și nici printr-o slăbire morală.

În timpul acestei perioade, cu excepția timpului invaziilor, structurile locale ale Bisericii realizate de carolingieni par solide. În regiunile unde puterile sunt mai puțin bine asigurate, episcopii își dau măsura în conciliile de pace. La drept vorbind, aceste inițiative modifică profund ordinea precedentă și sunt semnul noilor echilibre. Dimpotrivă, în Germania, episcopatul grupat în jurul arhiepiscopilor, conducători ai provinciilor ecleziastice, joacă rolul așteptat al unui cler de stat, supus împăratului. Autoritatea prințului contribuie aici la restaurarea vieții religioase, a moralei clericilor și a vieții intelectuale. Renovarea înseamnă exact această reînnoire a vieții interne a Bisericii sub conducerea împăratului. Ungerea sa ca suveran îi conferă autoritatea religioasă necesară acestei misiuni.

Renovarea Bisericii și a imperiului nu este un ideal mediocru. El poate da naștere la devotament și entuziasm. Ceea ce este și cazul nostru. Fertilitatea sa este strălucitoare în numeroase domenii. Programul nu poate face abstracție de Roma. Se impune în cazul acesta să se instaleze pe tronul pontifical un papă demn. Împărații sunt folosiți în acest scop, în general cu succes. Această tutelă este considerată benefică de toți cei care se îndoiesc de capacitatea Scaunului apostolic de a se reforma. Creditul moral al pontifilor trebuie să fie pe potriva câmpului de acțiune pe care i-l deschide politica imperială. În momentul în care imperiul este mângâiat de visul unei vocații universale, Biserica își afirmă fără ocolișuri universalitatea, în cadrul – limitat, este adevărat – al Europei

latine. Renovarea imperială trasează drumul puterii spirituale.

Adevărata problemă ar fi de a înțelege exact raporturile ce se leagă între un sistem politico-religios, un comportament uman, o credință, o cultură și o formă de artă. Un studiu de acest gen este posibil în legătură cu Otto al III-lea, dar personajul este atât de deosebit, încât nu se pot trage concluzii în legătură cu el.

Acestui sistem coerent de puteri lumești și spirituale asociate vine să i se adauge o mișcare monastică. Numele de Cluny nu este suficient pentru a explica toată această istorie forfotitoare și bogată în diverse inspirații. Reforma nu poate trece, nici drept o simplă îndreptare a abuzurilor sau un refuz al lumii. Ordinul monastic reînnoit se încadrează într-un sistem și în acest cadru trebuie să-l înțelegem. Și el marchează schimbarea anumitor structuri și, la acest capitol, istoria sa nu se reduce la cea a credinței.

În sfârșit, secolul al X-lea nu ar putea trece drept un secol fără cultură intelectuală. De multă vreme a fost relevată excepționala figură a lui Gerbert. Elogierea a provocat pe nedrept izolarea lui din context. Nu poate fi uitat Abbon de Fleury. Scriitorii sunt numeroși și originali. Acest secol rezistă fără dificultate comparației cu epoca carolingiană. Pare mai puțin didactic. Beneficiază de o experiență pe care nu a pierdut-o și care conferă o anume profunzime tuturor formelor de viață a spiritului.

Prima jumătate a secolului al XI-lea prelungește în mod evident tendințele precedente. Nu se poate observa o ruptură înainte de anii 1025-1030. Cu toate acestea, istoria fiind axată pe imperiu și pe papalitate, mijlocul secolului pare să constituie adevărata punte de legătură.

I

Biserica și puterile

Renașterea carolingiană asociase în mod strâns unei puteri militare și judiciare de origine barbară o ierarhie creștină reconstituită. Din această întâlnire, avantajoasă pentru ambele părți, s-a născut un sistem politico-religios, a cărui organizare internă, structuri sociale și ideologice urmau să rămână, pentru multă vreme, fundamentul Europei Occidentale. Prezent fără încetare, trecutul carolingian se manifestă la un dublu nivel: acela, foarte concret, al cadrelor de viață a căror influență se prelungește, și cel al modelului ideologic. Orice strădanie de punere în ordine și de renovare se sprijină pe acest exemplu prestigios, a cărui fertilitate este evidentă.

Ideologia, nu fără câteva confuzii, legase ferm realitățile cele mai profane, de viața spirituală autentică. Credincioșii împăratului carolingian și cei ai sfintei Biserici nu erau decât una și aceeași persoană și nu formau decât unul și același popor. Acțiunile militare, operațiuni de jaf, apoi de cucerire, născute din impulsurile agresive barbare, dobândiseră pentru lumea francă noi teritorii și permiteau evanghelizarea de noi popoare. Războiul și extinderea Bisericii mergeau alături. Dreptatea pe care o făceau regii în numele lor întemeia pacea publică, de care Biserica profita ca de o condiție indispensabilă misiunii sale. În plus, ea vedea în aceasta realizarea ordinii lumești dorită de Dumnezeu. Pământescul și spiritualul formau una și aceeași realitate, care era totodată și fără deosebire, și una și alta.

La nivelul cel mai elevat, în jurul persoanei împăratului se înnoda un extraordinar complex de idei și de sentimente. Imagine pământească a lui Dumnezeu domnind în ceruri, el era locțiitorul său pe pământ, sau chiar unsul și Christosul său. Sarcina sa era multiplă și se fragmenta în treburi diverse, ce erau mai mult spirituale decât lumești. Ele se rezumau, poate, într-o singură îndatorire: cea de a menține lumea în ordinea dorită de Dumnezeu, ceea ce implica mai întâi apărarea Bisericii și a clericilor. Epoca carolingiană lăsase, în același timp cu această ideologie, un model viu în memorie, cel a lui lui Carol cel Mare, a cărui statură, amplificată de amintire și de legendă, se impunea tuturor suveranilor.

Sistemul nu funcționa decât în măsura în care ierarhia clericală și aristocrația colaborau la o lucrare comună sub autoritatea împăratului. În caz de confruntare, devenea prompt disfuncțional. Era important ca aceleași familii să furnizeze personalul pentru guvernarea Bisericii, ca și pentru guvernarea imperiului. Cel mai mare succes al carolingienilor este de a fi știut să obțină ca un număr însemnat de persoane de vază să se dedice vieții religioase și să nutrească pentru cultură un interes pasionat, fără ca totuși să fie tentați să renunțe în totalitate la lume. Miracolul reformei carolingiene este de a fi păstrat în epocă suflete de elită. De acum înainte, partea acestei aristocrații care datorează vieții clericale calitatea de a vedea mai puțin îngust problemele are drept misiune slujirea Bisericii și a imperiului. De aceea o definiție religioasă și chiar mistică a imperiului pare totodată firească și indispensabilă.

Continuitatea în Europa postcarolingiană înseamnă imperiul ottonian: strădanii tenace pentru a menține vechile structuri și pentru aprofundarea ideologiilor. Or, în același moment, apar principate și regate. Capacitatea lor de a mobiliza sentimentele religioase este mai mică, iar misiunea lor mai puțin evidentă. Exercitarea puterii nu poate, cu toate acestea, să se dispenseze de o garanție divină. Ești obligat să inovezi într-o lume în care nu ești

stimulat. Inițiativele cele mai noi vin din regiuni în care autoritatea este cea mai discutată, pentru că referirile la trecut se estompează aici mai repede. Într-o creștinătate fragmentată, unde chiar la nivel ideologic problemele nu se pun într-un mod identic, axul principal al vieții religioase rămâne imperiul.

A. RESTAURAȚIA IMPERIALĂ

În jurul lui Otto I noțiunea de imperiu creează un spațiu larg concepțiilor laice și militare, destul de aproape de cele ce au prevalat timp îndelungat în epoca lui Carol cel Mare. Aceste idei sunt expuse clar în *Cronica saxonilor* de Widukind von Corvey[1].

Vocația lui Otto pentru imperiu este anterioară ungerii și încoronării sale de către papă, ceea ce autorul trece în întregime sub tăcere. Ea rezultă din dominația pe care o exercită asupra mai multor popoare, ceea ce Widukind exprimă scriind: „nici Germania, nici Italia, nici Galia nu pot susține puternica sa maiestate[2]". Aceste regiuni erau deja cele pe care preambulul din *Livres carolins* le citează ca stând la temelia puterii lui Carol cel Mare, în epoca Conciliului de la Frankfurt. Ideea este în sine persistentă, din moment de rezistă, chiar când concepțiile imperiului devin universaliste și creștine. În miniaturile reprezentându-i pe împărații Otto al II-lea și Otto al III-lea maiestuoși, popoarele și regatele apar sub trăsăturile unei femei oferind un glob simbolic sau aducând tributuri[3].

---

[1] *Rerum gestarum saxonicarum Libri III*, ed. P. HIRSH și H.E. LOHMANN, in MGH, SRG, 1935. Opera este desăvâșită în 967, cu excepția ultimelor capitole ale cărții a III-a; cf. H. BEUMANN, *Widukind von Corvey*, Weimar, 1950.

[2] WIDUKIND, *op.cit.*, cartea I, 34.

[3] Este cazul în miniatura aparținând lui Maître du Registrum Gregorii, reprezentându-l pe Otto al II-lea și conservată la Muzeul Condé de la Chantilly și în cea din *Evangiles d'Otton III*, executată la Reichenau și conservată la Bayerische Staatsbibliothek de la München.

Mai mult, potrivit lui Widukind, Otto I a fost proclamat de soldații săi, „Părintele patriei și împărat", pe câmpul de bătălie de la Lechfeld. Această aclamare pare o parte integrantă a demnității sale, din moment ce, după această dată, cronicarul nu încetează de a-i da titlul imperial[1].

Aceste opinii eliberau imperiul de orice referire la papalitate. Pentru cei ce nu voiau să ignore consacrarea romană, această ceremonie nu însemna decât recunoașterea unei păreri ce exista deja. Nu era decât atribuirea unui nume și a unui titlu. Dinspre partea lui Otto, el părea să fi fost puțin sensibil la caracterul roman al imperiului, pentru a se mulțumi cu o concepție mai carolingiană, adică, la acea oră, germanică.

Imitarea împăratului franc părea singurul program al lui Otto I, cum o arată deja anumite detalii de la ungerea sa regală, în 936, la Aachen. Noul suveran, în veșminte triumfale, a fost condus de arhiepiscopi până la tronul lui Carol cel Mare din capela palatină. Așezându-se aici, maiestuos, confirma puterile primite prin ungere. Această transpunere a unui obicei germanic în ritualul consacrării regale ne face să ne gândim că, luându-l ca model pe marele împărat, Otto își afirma vocația de a domina Italia și de a purta coroana imperială[2]. Ungerea regală era, mai mult chiar decât în epoca lui Pepin și a lui Carol cel Mare, un semn prevestitor, ușor de citit, prin referirea la destinul ilustrului său predecesor.

Chiar în concepțiile laice și militare, imperiul nu era lipsit de caracter religios. Victoria de la Lechfeld era semnul indubitabil al alegerii sale de către Dumnezeu, iar acest triumf asupra ungurilor, atunci păgâni, făcea din Otto apărătorul neamului creștinesc și protectorul bisericilor.

Ungerea în sine, la 2 februarie 962, spunea cu sigu-

---

[1] WIDUKIND, *op. cit.*, cartea a III-a, 49; E. STENGEL, *Widukind von Corvey und das Kaisertum Ottos d. Grosse*, în *Abhandlungen und Untersuchungen zur Geschichte des Kaisergedankens*, 1965, pp.56-91.

[2] P.E. SCHRAMM, *Lo Stato post-carolingio e i suoi simboli del potere*, in *Problemi communi* [230], p.164 și urm.

rantă mai mult despre caracterul sacru al imperiului. Ritualul urmat cu această ocazie nu este cunoscut cu exactitate. Există un *Ordo* roman care vine din prima parte a secolului al X-lea și care a fost transmis de *Pontifical Romano germanique*, dar nu corespunde exact cu ceea ce se știe despre ceremonie, din moment ce prevede o ungere făcută de episcopul de Ostia și nu de papă[1]. De altfel, acest ritual ne comunică mai mult despre concepțiile curiei romane, decât despre cele de la curtea germanică.

Se impune să căutăm sensul religios pe care Otto I și anturajul său îl atribuiau demnității imperiale, în ceea ce pare, în cadrul ceremoniei, că vine din inițiativa lor. Liutprando da Cremona povestește că Otto I s-a prezentat în fața papei Ioan al XII-lea „cu veșminte și însemne pe cât de noi, pe atât de uimitoare". Termenii folosiți de cronicar par să aibă o valoare tehnică și să desemneze ținuta de ceremonie a suveranului[2]. Cercetări minuțioase asupra costumului, asupra semnificației simbolice a acestor veșminte și a acestor însemne luminează sensul acestei maiestuoase parade a puterii și permit evaluarea intențiilor ei.

Otto I era, după toate probabilitățile, primul suveran care a îmbrăcat, pentru consacrarea sa, o mantie acoperită de stele, asemănătoare celei a lui Henric al II-lea, păstrată astăzi la muzeul diocezan de la Bamberg. Această reprezentare a întregului glob celest nu era o revendicare directă a puterii universale. Împăratul făcuse alegerea acestui veșmânt pentru a imita lunga robă a Marelui Preot, așa cum este ea descrisă în Vechiul Testament[3]. Pentru același motiv, anumite piese din costumul său de încoronare erau cusute cu

---

[1] Text editat în R. ELZE, *Die Ordines für die Weihe des Kaisers, und der Kaiserin, Fontes juris Germanici antiqui*, IX, 1960.

[2] *Miro ornatu novoque apparatu*, citat de P.E. SCHRAMM, *Heerschaftszeichen* [229], t. II, p.635.

[3] *In veste enim poderis quam habebat, totius erat orbis terrarum, Livre de la Sagesse*, XVIII, 24. Cf. P.E. SCHRAMM, *Gli imperatori dela casa din Sassonia alla luce della simbolistica*, in *Renovatio Imperii, Atti della giornate internazionale di studio per il millenario*, Faenza, 1963, p.15 și urm.

clopoței[1]. Poate nu era nici o noutate în acest gen de ceremonie. Tot prin referirea la modelul biblic se explică forma deosebită a coroanei imperiale, ce nu era decât un etrier sau un singur arc, mergând dinspre față înspre spate, pe deasupra capului. Marele Preot purta „coroana de aur deasupra mitrei", și împăratul putea face același lucru, din moment ce zonele destul de mari de o parte și de alta a arcului lăsau un loc pentru colțurile acestui acoperământ de cap[2]. Împăratul purta mitra, exact cum o purtau atunci și episcopii. Era o ținută nouă și uimitoare, ale cărei caracteristici diferite, gândite fără nici o îndoială, tindeau să facă din cel care o purta un rege-preot.

Coroana imperială – conservată la Muzeul din Viena –, care este datată acum ca fiind din timpul domniei lui Otto I, printre alte simboluri dezvolta o învățătură și mai complexă. Era un octogon, format din plăci de aur, înaltc și joase, așezate alternant, unele decorate cu mari pietre prețioase, celelalte cu figuri pe email. Era așezată deasupra unei cruci frontale și a arcului deja menționat. Totul era susceptibil la interpretări.

Mai întâi pietrele prețioase. Cele 12 pe care le numărăm pe placa frontală și pe cea de la ceafă evocă, prin aluzie la cele ce se aflau pe placa pectorală a Marelui Preot, cele 12 triburi din Israel și, prin analogie, cei 12 apostoli[3]. Plăcile emailate îi reprezentau pe o parte pe David și Solomon, pe alta pe profetul Isaia în două etape caracteristice ale carierei sale: când a trăit gloria lui Dumnezeu în templu și când i-a promis regelui Iezechia cincisprezece ani în plus de domnie[4]. Prezența regilor celor mai prestigioși din Vechiul Testament vine de la sine, din moment ce ei constituie modele pentru Otto I. David îi folosise deja mult lui Carol cel Mare. Promisiunea lui Isaia către Iezechia este poate o aluzie la o maladie a lui Otto. Alegerea viziunii lui Isaia este, totuși, mai suprinzătoare. Această temă iconografică foarte cunoscută este rezervată, în biserici, locurilor celor mai sfinte, ca absida, și, în cărțile liturgice, ilustrează pagina consacrată lui

---

[1] „și a cusut de veșmânt, jur-împrejur, rodii și printre ele clopoței de aur, ca să sune când mergea și să se auză", *Eclesiasticul*, XLV, 9.

[2] *Ibid.*, XLV, 12, *Corona aurea super mitram ejus.*

[3] *Descrierea pectoralului, Ieșirea XXVIII,* 15-24.

[4] *Isaia*, VI, 1-3 și *Isaia, XXXVIII,* 5-6.

Sanctus, cântec care precedă imediat rugăciunea cea mai solemnă a slujbei. Pe coroană, această temă are probabil aceeași funcție și semnalează ungerea. Tinde să-i confere celui ce o poartă semnul viu al prezenței lui Dumnezeu.

Coroana implica și alte aluzii. Octogonul se compunea din două pătrate suprapuse. Plăcile cele mai înalte, acoperite de pietre prețioase, evocau Ierusalimul ceresc, orașul pătrat al Apocalipsului, ale cărui metereze stau pe douăsprezece asize de pietre prețioase, purtând fiecare numele unui apostol. Prin comparație, plăcile mai puțin ridicate reprezentau imperiul, Roma poate, în mod sigur cetatea terestră în drumul către sfințenie sub conducerea regilor și a profeților[1].

Mantia și coroana care nu erau rodul unei munci de câteva zile, ci lucrături prețioase executate cu minuție, sunt ilustrarea cea mai profundă a ideii că Otto I și anturajul său îmbrățișaseră misiunea imperială. Caracterul său religios, dobândit de multă vreme, nu lasă nici o îndoială. Este vorba aici de o considerație prea generală. Această ținută de ceremonie subînțelege în mod voluntar o vocație cvasisacerdotală. Or, împăratul nu este direct comparat cu un episcop sau cu un pontif roman. El este, desigur, locțiitorul lui Dumnezeu pe pământ, alesul său și unsul său, așa cum era Carol cel Mare. Cu toate acestea, imaginii lui Christos domnind și stăpân al lumii, dominantă în epoca carolingiană, i se adaugă de această dată, într-un mod mai sensibil, cea a lui Christos preot. Sacerdoțiul împăratului trimite direct la cel al lui Christos, fără alt intermediar. Aceasta este și sensul insistenței asupra similitudinii dintre împărat și Marele Preot din Vechiul Testament.

Niciodată Carol cel Mare nu folosise asemenea referințe și cel mai adesea el se ținea departe de problemele strict ecleziastice. Cu Otto I, sunt trase toate consecințele ungerii. Rolul cvasisacerdotal atribuit împăratului poate în mod evident să justifice orice fel de inițiativă în domenii strict ecleziastice. La urma urmelor, doar actele concrete ale lui Otto I permit să se vadă consecințele pe care el înțelegea să le tragă și limitele pe care le punea în intervenția sa în viața Bisericii.

[1] *Apocalipsul*, XXI, 12-27.

Ceea ce avea extraordinar misiunea imperială, la Otto I era temperat de realism. Popoarele și regatele contau în mod concret mai mult decât imperiul. În plus, fascinația Cetății Eterne avea prea puțină influență asupra lui. S-a întâmplat cu totul altfel cu Otto al III-lea, la care simțul acut al vocației imperiale era însoțit de o concepție universalistă și romană a lumii.

B. IMPERIUL UNIVERSAL

Ca și împărații antichității, tânărul suveran își concepea venirea la putere ca pe o reînnoire a statului ce își regăsea tinerețea și vigoarea prin virtuțile noului său conducător. Pentru Otto al III-lea, hrănit cu cultură antică și luminat într-o măsură însemnată de Gerbert, această *Renovatio* era cea a Imperiului roman, al lui August și al Cezarilor, ce fusese relevat prima oară de Carol cel Mare[1]. Nici un semn nu este mai explicit decât bula care sigilează diplomele imperiale începând din 22 aprilie 998 până la începutul anului 1001. Ea poartă deviza *Renovatio Romani imperii* ce însoțește, pe avers, capul unui suveran la o vârstă matură, cu barbă și încoronat, care nu este altul decât cel al marelui împărat franc. Pe revers, o femeie purtând lancea și scutul reprezintă Roma din antichitate[2]. Astfel, erau exprimate aici programul ca și referirile.

Or, la sfârșitul secolului al X-lea, Roma este creștină, iar efortul intelectual ce permitea tocmai conceperea unei *Renovatio* interzicea desprinderea de trecut a realităților prezente. Se întrevedea, în același timp, splendoarea de altădată și inițiativele zilei ce trebuie să o recreeze. Astfel, se găseau fără încetare legate destinul Orașului cu cel al

---

[1] C. ERDMANN, *Das ottonische Reich als Imperium romanum*, in *DA*, t.VI, 1943.

[2] Bula este reprodusă în P.E. SCHRMANN, *Die deutschen Kaiser und Könige în Bildern ihrer Zeit*, Leipzig, 1928, pp. 89-90, pl.69 a.

Bisericii. Imperiul se putea afla ca și absorbit, retorica antichizantă ascunzând destul de rău un universalism clerical și în mod cu totul special concepții pontificale.

Într-o diplomă celebră din ianuarie 1001, Otto al III-lea afirma: „noi proclamăm Roma capitală a lumii și recunoaștem Biserica romană ca mamă a tuturor bisericilor“[1]. Această formulă, ce leagă imperiul de Biserică prin intermedierea Romei, poate fi glosată în diferite sensuri, urmând ca oamenii și evenimentele să incite la a pune accentul pe unul sau pe altul dintre termeni. Contemporanii ei o percep așa cum este, cu o prejudecată favorabilă imperiului. Această legătură se întâlnește în poemul lui Leon di Vercelli întru slava lui Otto al III-lea și a lui Silvestru al II-lea[2]. O regăsim încă, în afara Italiei, în *Gesta episcoporum cameracensium,* ce asociază în mod strict restabilirea puterii imperiului roman de asanarea moravurilor în cadrul Bisericii[3]. De aceea programul din *Renovatio* se adresa în aceeași măsură statului și Bisericii, în măsura în care pot fi deosebite. Acțiunea se bazează pe două persoane, papa și împăratul. Această dualitate nu fusese niciodată atât de viu percepută. Niciodată succesorul lui Petru nu fusese promovat într-un asemenea rang. Programul religios al lui Carol cel Mare, sau al lui Ludovic cel Pios, nu se articula astfel în jurul pontifului roman.

Misiunea imperială nu părea, la prima abordare, transformată în natura sa intimă. Era acum centrată pe Roma și avea drept câmp de acțiune întreaga creștinătate, grație autorității recunoscute prontifului. Nu din întâmplare Gerbert, ales papă prin voința lui Otto al III-lea, a luat

---

1 *Romam caput mundi profitemur, romanam ecclesiam matrem omnium ecclesiarum testamur,* in MGH, *Diplomata*, II, n°389, p.819.

2 Editat de P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* [329], t.II, p.64.

3 *Virtutem romani imperii ad potentiam veterum regum attollere conabatur. Mores ecclesiasticos, quas avaritia Romanorum pravis commercationum usibus viciabat ad normam prioris gratiae reformare estimabat,* in MGH SS, t. VII, p.451.

numele de Silvestru al II-lea. Înțelegea să reînceapă aventura imperiului creștin, cea pe care predecesorul său îndepărtat cu același nume o întreprinsese cu Constantin convertit. Numele însuși devenea simbol al lui *Renovatio* într-un context imperial.

Otto al III-lea, care se proclama împărat al romanilor, devenea în mod obligatoriu „sclavul Apostolilor", așa cum a pus să se scrie în celebra bulă din ianuarie 1001, în care refuza să ia în considerare pseudodonația lui Constantin. Cei cărora el se recunoaște sclav nu erau alții decât Petru și Pavel, sfinții patroni ai Bisericii romane. La urma urmelor, era unicul conținut ideologic posibil al devoțiunii sale pentru Roma, după abandonarea oricărui entuziasm arheologic. Fidel Apostolilor, împăratul devenea instrumentul necesar al expansiunii creștine și al regenerării Bisericii. Misiunea religioasă a împăratului, profund sacerdotală prin imitarea celei a Apostolilor, nu se oprea la granițele unui stat, chiar dacă era imperiul, și nu cunoștea nici o frontieră, în măsura în care posibilitatea de a acționa a suveranului o permitea. Imperiul era misionar, așa cum fusese cândva în vremea lui Carol cel Mare. Totuși, această vocație apare mai rațională și mai matură din punct de vedere religios. Ea se concentrează, în sfârșit, asupra persoanei împăratului, a cărui figură poartă marca acestui destin pământesc, în același timp glorios, mistic și umil.

Otto al III-lea se proclamase „servitorul lui Iisus Christos și augustul împărat al romanilor potrivit voinței lui Dumnezeu, salvatorul și eliberatorul nostru"[1]. El adopta, astfel, pentru sine condiția de creștin, pe cea de apostol, chiar, și făcea penitență. Găsise la Adalbert din Praga exemplul unei spiritualități ardente și al unei dorințe de renunțare la lume pe care doar îndatorirea episcopală și

---

[1] R. MORGHEN insistă pe bună dreptate asupra acestui punct, *Ottone III Romanorum imperator, servus Apostolorum*, in *Problemi communi* [170], pp.13-35; reluat în *Medievo Christiano*, ediția a patra, Bari, 1965.

vocația misionară le limitaseră. Împăratul îi vizitase pe unii eremiți din Italia, ca Sfântul Nil sau Sfântul Romualdo. Inspirația personală nu era cu siguranță străină acestor manifestări de cucernicie. Cu toate acestea, pare mai important să legăm acest comportament de ideologia oficială a regimului. Misiunea ce putea duce la condiția de martir presupunea regenerarea omului interior. Era necesară o aprofundare mistică pentru a găsi o nouă bogăție a sufletului lui și noi recolte spirituale. Acționând ca servitor al lui Petru și Pavel, nu-și putea îndeplini misiunea fără o asanare a Bisericii. Idealul din *Renovatio* nu se putea dispensa de această prezență a sfințeniei. Niciodată Otto al III-lea nu-și realizează în asemenea măsură vocația, ca în timpul călătoriei la Gniezno, până la întoarcerea la Aachen. Această figură stranie a împăratului misionar, pelerin și ascet, nu exclude considerațiile precedente despre suveranul glorios, imaginea lui Christos înviat și tronând în ceruri. Apoteoza lui Otto al III-lea în mandorlă, încoronat de mâna lui Dumnezeu și înconjurat de evangheliști, așa cum o reprezintă *Evangheliile* lui Liuthar, executate la Reichenau, nu lasă nici o îndoială asupra acestui aspect[1]. Pe scurt, cariera scurtă a lui Otto al III-lea, care permite apariția în ideologia imperială a unei teme romane, în mod cu totul firesc pontificală, și o sensibilitate misionară incarnată, dar susținută de misticism constituie primul semn al unei modificări a ideologiilor politico-religioase.

Această concepție romană și universală avea ceva prematur și nu coincidea cu interesele germane. Persoanele de vază îi reproșau lui Otto al III-lea că a părăsit *delectabilis Germania*[2]. În plus, suveranul se lovea de particularismul romanilor. Moartea sa pune în evidență un eșec.

---

[1] Reproducerea în L. GRODECKI, F. MÜTHERICH, J. TARALON, F. WORMALD, *Le siècle de l'An Mil*, Paris, 1973, p.137.

[2] BRUNO DE QUERFURT, citat de R. MORGHEN, *Ottone III*, in *Problemi communi* [170], p.23.

Domniile următoare marchează o întoarcere la concepțiile lui Otto I. Deviza bulei lui Henric al II-lea este în mod explicit *Renovatio regni francorum.* Misiunea împăratului era din nou centrată asupra Germaniei, dar aceasta nu însemna că îndatoririle sale religioase erau micșorate. Henric al II-lea, care personal era foarte evlavios, accentuează și mai mult aspectul sacerdotal al funcțiilor sale.

De acum înainte, rolul pe care tradiția ideologică îl atribuia regelui Germaniei și împăratului este fixat. Guvernarea Bisericii nu îi este contestată, acolo unde o poate exercita. Evenimentele îl constrâng să se limiteze la ducate și regate în care autoritatea sa este de necontestat. Obligațiile sale cu privire la Roma sunt reduse, tot așa puterea sa asupra Orașului. Universalismul lui Otto al III-lea este pe punctul de a fi abandonat, fără ca în locul lui să apară cumva noi doctrine politico-religioase. De fapt, există o ruptură între pretențiile moștenite de la Otto I și Otto al III-lea pe de o parte, și exercitarea episodică a responsabilităților reale, pe de alta. Eșecul spiritual este încă și mai grav, atunci când Conrad al II-lea nu ezită să vândă episcopiile ca un prinț oarecare, în momentul când a fost uns. Din acest punct de vedere, efortul susținut al lui Henric al III-lea pare să fi venit prea târziu și mai mult încurajează decât înfrânează o mișcare reformatoare eliberată de orice ideologie din *Renovatio* imperială.

C. PUTEREA REGALĂ ȘI BISERICA

Nu există nici o îndoială în legătură cu caracterul religios al puterii regilor, cu toate acestea nu este ușor să apreciem exact toate motivele, nici să evaluăm toate consecințele.

În cadrul geografic al vechiului imperiu al lui Carol cel Mare membrii acestei ilustre familii par capabili, prin sângele lor, să primească ungerea regală mai degrabă decât orice altceva. Genealogia justifică ambițiile unui Beranger de Friuli. Acest drept poate deriva din ungerea regală a lui

Pepin și din promisiunile făcute atunci pentru descendenții săi. Acestea justifică în mod superficial o convingere păgână de origine germanică, ce rezervă exercitarea puterii unei linii de ascendență divină, unica legitimă. Creștinarea pare foarte sumară. Sentimentul legitimității carolingiene este atât de puternic și atât de durabil, încât trebuie luată în calcul această tradiție politică și sentimentală esențială în întreg Occidentul.

Legitimității permanente a unei familii particulare i se adaugă cea a puterii înseși. Cel care o câștigă prin arme o deține prin judecata lui Dumnezeu, cel care o primește prin consimțământul celor mari și al poporului o datorează alegerii. Ereditate, alegere și victorie militară nu sunt întru nimic incompatibile. Dimpotrivă, sunt mijloace complementare pentru desemnarea celui care deține în mod legitim puterea[1]. Henric I Păsărarul îi biruise pe adversarii săi, iar o adunare îi recunoscuse titlul regal. Cu toate acestea, refuzase ungerea și diadema pe care își propusese să i le dea arhiepiscopul Heriger de Mainz. Or, puterea sa este în același timp legitimă și sacră, chiar fără această consacrare de către Biserică. De fapt, simpla conferire a însemnelor puterii are valoarea unui ritual sacramentar. Aceste obiecte, sabia și sceptrul, sunt, în 919, atât de profund sacralizate, încât cel care le deține se poate dispensa de intervenția clericilor.

Nu era nici obiceiul, nici tradiția. Clericii se străduiseră încă din epoca carolingiană să judece natura puterii, condițiile de a accede la ea și ritualurile de întronizare. Reflecția îi antrenase către concepții teologice și aproape raționale ale puterii, care erau foarte departe de ideile patrimoniale ale tradiției france și încă și mai mult de simplele superstiții. Doctrina pare să se fixeze încă din timpul domniei lui Carol cel Pleșuv. Rolul ungerii, ce conferă un caracter sfânt regilor, este bine pus în evidență de arhiepiscopul Hincmar. El îi spune lui Carol cel Pleșuv în 868:

---

[1] J. DHONDT, *Election et hérédité sous les Carolingiens et les premiers Capétiens*, in *RBPH*, t. XLVIII, 1939, p.915 și urm.

„Îi datorați demnitatea regală ungerii și binecuvântării, act episcopal și spiritual, mult mai mult decât puterii pământești"[1]. Chiar dacă această afirmație se poate prevala de cutare sau cutare peripeție a domniei, ea implică o reducere abuzivă ce tinde să fundamenteze legitimitatea pe ritual. O asemenea simplificare permite să confere puterii regale o versiune episcopală. În 881, la Sinodul de la Saint-Macre de Fismes, condus de Hincmar, episcopii declară că: „demnitatea pontifilor, și trebuie înțeleasă aici cea a episcopilor, este superioară celei a regilor, pentru că regii sunt unși de către pontifi, în vreme ce pontifii nu pot fi hirotonisiți de către regi"[2]. Oricât de specioasă ar părea această argumentare, are meritul de a o completa pe prima. Este ușor de recunoscut aici o doctrină coerentă și interesată, ce dă episcopilor o autoritate pe care nimic precis nu o poate limita.

Departe de a garanta puterile legitime, ritualurile ungerii, unite destul de des cu procedura de alegere, par într-o primă etapă să slujească tentativele de uzurpare. Candidații la onorurile supreme, care cunoșteau doctrinele episcopilor, nu au ezitat să devină promotorii acestora. Circumstanțele și îndrăzneala permiteau monarhilor, după moda episcopilor, să învingă asupra tradiției sângelui. Așa au procedat Boson, ales rege de un sinod de persoane de vază și de episcopi ținut la Mantaille, în 879, și Rodolphe de Burgundia, proclamat rege și încoronat la Saint-Maurice de Valais, în ianuarie 888. După ei, succesorii lor, în mod obișnuit desemnați și unși, au exercitat fără contestare drepturile regale asupra Bisericilor.

Regii Eudes și Robert I se află într-o situație identică, diferența constând în faptul că alegerea și ungerea nu au șters un sentiment foarte viu al legitimității carolingiene. Hugo Capet și Robert cel Pios, un secol mai târziu, nu s-au eliberat încă, chiar dacă se doresc întru totul moșteni-

---

1 *Quaterniones*, in *PL*, 125 c 1040.
2 Mansi, XVII, 538.

torii dinastiei precedente. Fragilitatea noii dinastii îi incită, începând cu Robert cel Pios, să sublinieze caracterul sfânt al regilor, prin exercitarea puterilor taumaturgice. Faptul frapează cu certitudine spiritele, deopotrivă cu o ordalie, dar argumentul este derizoriu. Hugo Capet, nepotul lui Otto cel Mare după mamă, este uns într-o mantie reprezentând totalitatea lumii, semn al puterii sacerdotale. Acest împrumut de la simbolica de stat a bunicului său demonstrează o comunitate de sensibilitate în legătură cu problemele puterii, chiar dacă este departe de a dispune de aceleași mijloace.

Capețienii se izbesc de propriile lor slăbiciuni, ce îi obligă să cadă la învoială cu cei mari. Această minimă autoritate lumească este compensată de un sprijin hotărât al episcopatului. De aceea capețianul pare un suveran mai aproape de modelul lui Hincmar, cum nu sunt anumiți împărați ai dinastiei saxone. Până în momentul în care anturajul regal avea să fie reînnoit, între 1025 și 1030, episcopii apar drept consilieri născuți, înțelepții care proclamă dreptul, cei care susțin brațul regelui înarmat pentru a face să domnească ordinea. Episcopii nu se mărginesc în a-l alege pe rege în același timp cu alte persoane importante și a-l unge, ei au pe lângă el o misiune permanentă, aceea de a-l lumina asupra îndatoririlor sale private, cât și publice. Discursurile pe care trebuie să i le țină sunt prin conținut moralizatoare. Ei discută despre modul în care suveranul și supușii săi trebuie să se conformeze ordinii lumii așa cum a vrut Dumnezeu. Rolul lor este cel al retorului din antichitate, care-l chema pe fiecare să practice virtutea. Ei pot să regăsească accentele și temele aceluia. Alcuin, care deschisese calea, are emuli în acest domeniu. Lucrarea *Poème au roi Robert,* a lui Adalbéron de Laon, rod târziu al acestui filon de inspirație, îi pune să dialogheze încă o dată pe rege și episcop

[1] ADALBÉRON DE LAON, *Poème au roi Robert,* Paris, ed. C. Carozzi, 1979. Se va citi introducerea la această ediție ce tratează întreaga problemă expusă.

despre propria lor imagine, îndatoririle și misiunea lor[1]. S-ar putea discuta despre regalitate dintr-un punct de vedere mai juridic. Așa procedează Abbon de Fleury în lucrarea sa *Canons* adresată lui Hugo Capet și lui Robert. El amintește că în administrarea imperiului și pentru utilitatea Bisericii, Carol cel Mare și Ludovic cel Pios au dat dovadă de credință și prudență. După această afirmație de principiu, el se limitează să citeze un pasaj din Conciliul de la Paris, din 829, ce face o enumerare a obligațiilor morale, publice și private, ale regelui. Pe scurt, tradiția carolingiană este mereu în vigoare. În privința Bisericii propriu-zise, acest tratat nu cunoaște decât o îndatorire generală de apărare, ceea ce este o vedere strict clericală și interesată. Dimpotrivă, puterea regală este ferm apărată, în principiul său, de o argumentație religioasă din momentul în care este vorba despre bărbați care i-au jurat credință. Cu toate acestea, regele nu ar putea acționa fără un sfat[1].

Această reflecție utilitară, derivată din marile principii, se potrivește destul de ușor cu instituțiile prezente. Alte obiceiuri sunt poate mai puțin restrictive din punct de vedere intelectual și mai revelatoare pentru mentalități. Episcopul Fulbert de la Chartres nu se temea să-i dea regelui Robert titlurile de sfânt părinte și de sfinție[2]. Însemna considerarea în mod literal a valorii religioase a ungerii regale și înconjurarea suveranului cu un halou de putere sfântă destul de puțin definită. Aceste cuvinte insolite par mai curând să prelungească în Franța tradiția imperială și să se străduiască să capteze toată strălucirea. Situația capețianului rămâne ambiguă. Uzurpator, el nu se poate prevala de o dinastie consacrată de durată. Ales

---

[1] ABBON DE FLEURY, *Canones*, in *PL*, 139 c 477-478.

[2] FULBERT DE CHARTRES folosește: *Sancte Pater*, scrisoarea 41, *sanctitas presentia*, scrisoarea 97, sau chiar *Sacra* pentru a vorbi despre scrisorile regale, scrisoarea 21, cf. F. BEHRENDS, *The letters and poems of Fulbert of Chartres*, Oxford, 1976, pp.74. 176, 38.

al episcopilor mai mult decât al principilor, funcția sa nu avea nici universalitatea, nici strălucirea religioasă a celei a împăratului. Se simte, fără efort, o strădanie pentru a capta prestigiul și forța religioasă a unei tradiții sau alta.

Regalitatea consacrată nu se întâlnește numai în limitele vechiului imperiu carolingian. Prima ungere cunoscută marcase venirea la putere a lui Wamba, rege în Spania în epoca vizigotă. Invaziile arabe puseseră capăt acestui extraordinar sistem politico-religios, înainte ca el să-și fi dat toate roadele. Noua monarhie creștină de Oviedo reînnoadă în mod manifest această tradiție, cel puțin începând din 886. Prestigiului pe care monarhia îl câștigă dintr-o luptă reluată tot timpul împotriva Islamului i se adaugă acum o influență mistică. Fuziunea temporalului cu spiritualul pare aproape în totalitate realizată în construcțiile prestigioase ce transformă capitala în cetate sfântă.

În regatele anglo-saxone, primul prinț care a primit ungerea regală este Egbert, fiul regelui Offa al Merciei, asociat la tron din timpul vieții tatălui său. Ceremonia a avut loc la Conciliul de la Chelsea, din 787, în prezența legaților papei și a unui ambasador franc. Era vorba aici de a lua act de o transmitere a puterii, marcând prin ungere caracterul ei de nereformat. Se impune în mod evident politica dinastică. Ritualul se perpetuează și se difuzează. Dar nu este considerat indispensabil, din moment ce Edgar, regele Northumbriei și al Merciei și apoi al întregii Anglii, începând din 959, nu s-a lăsat supus acestei ceremonii decât în 973[1].

În contrast cu regalitățile consacrate prin ungere, celelalte autorități ale prinților teritoriali, ale ducilor și ale conților par strict laice. Nu ar trebui să aibă nici o putere pentru a interveni în treburile ecleziastice. Pe drept cuvânt, reticențele

[1] În Italia, numai Beranger I și Beranger al II-lea au fost unși și încoronați, A. KRÖNER, *Wahl und Krönung der deutschen Kaiser und Könige in Italien*, Friburg, 1901.

clericilor în privința lor par mai mari. Astfel, ostilitatea episcopilor germani nu pare să fi dezarmat vreodată în privința ducilor naționali. În 916, la Conciliul de la Hohenaltheim, sub conducerea unui legat pontifical, au asimilat neascultarea cu o crimă de lezmaiestate. Până și la sfârșitul secolului, în momentul minoratului lui Otto al III-lea, ei s-au opus, sub conducerea arhiepiscopului Wiligis, uneltirilor prinților.

Or, prinții teritoriali nu se pot dezinteresa de biserici, fie că evlavia îi obligă la vreo ctitorie, fie că interesele lor îi incită la vreo acțiune mult mai temporală. Aceste două motivații se interferează la același personaj, iar evenimentele devin din această cauză de o complexitate extremă. Pentru a-și conduce treburile ecleziastice pe placul lor, în vreme ce justificările lipsesc, prinții se străduiesc să asigure puterile judiciare și militare ale reprezentanților legali și ale apărătorilor unei biserici sau ai unei mânăstiri, să-și însușească drepturi ridicate asupra bunurilor funciare, ceea ce poate fi foarte avantajos în cazul marilor mânăstiri sau, mai mult, să-și atribuie concedarea precariilor care îi schimbă în vasali atotputernici. Confuzia dintre patrimoniul episcopiilor și al abațiilor cu cel al familiilor din înalta aristocrație duce la o reală solidaritate de interese, ce vine în favoarea prinților și, uneori, în favoarea bisericilor.

Acolo unde pot, persoanele de vază instalează în fruntea episcopiilor și a mânăstirilor oameni din propriile lor familii, ceea ce este urmarea firească a acestei confuzii dintre interese și bunuri. De aceea, politica ecleziastică a prinților teritoriali, care nu are justificarea religioasă, este mai puternic dominantă decât cea a împăratului și a regilor. Ea pare totuși mult mai puțin abuzivă decât s-a scris, drepturile tradiționale fiind în mod obișnuit vărsate prinților, ca retribuire a serviciilor lor lumești, iar respectul lucrurilor religioase era mai general decât se spune.

II

Biserica între temporal și spiritual

În secolul al X-lea, rolul și locul Bisericii în diferitele state ale Europei Occidentale derivă din repunerea în ordine carolingiană. Evoluția, din acest punct de vedere, este mai mult sau mai puțin pronunțată după regiuni, după cum structurile puterii rămân sau nu apropiate de modelul precedent. Dimpotrivă, țările care nu au fost integrate imperiului carolingian păstrează regimuri specifice.

Bisericile obținuseră, în decursul vremurilor, pomeni considerabile în bunuri funciare, iar mânăstirile nu fuseseră mai puțin dotate. Suveranii carolingieni le protejaseră prin diploma de imunitate care le scoteau de sub autoritatea funcționarilor locali. În secolul al X-lea, episcopiile și mânăstirile, într-o măsură mai mică, primesc drepturi publice din ce în ce mai numeroase și din ce în ce mai importante. Episcopul, din proprietar funciar cum era, devine prinț teritorial. Pe scurt, puterea oamenilor Bisericii asupra pământurilor și asupra persoanelor se extinde.

În aceeași măsură, rolul clericilor în administrație crește. Influenței episcopilor, deja tradițională, i se adaugă acum cea a clericilor de la capelă unde se elaborează întreaga politică. În toate regiunile Europei Occidentale, cancelariile sunt ținute de oamenii Bisericii. Acestor fapte instituționale vine să li se adauge creditul călugărilor și al

eremiților pe lângă prinți. Acești sfinți se bucură de un ascendent adesea decisiv în aceste timpuri, când aceste legături de la om la om domină întreaga politică. Pe scurt, Biserica se implantează mai profund în lume prin croirea de principate și invadarea tuturor mecanismelor administrative în devenire. Această mișcare poate fi percepută ca o inserare mai profundă a Bisericii în temporal, sau invers, ca o sacralizare sau o clericalizare a societății. Ținând seama de caracterul religios al puterii, cea de-a doua interpretare apare, la acestă dată, de preferat.

Creșterea bogăției, a puterii și a audienței clericilor nu se face fără o contrapartidă. Prinții pot fi tentați să folosească spre profitul lor aceste bunuri imense sau să numească în fruntea circumscripțiilor ecleziastice oameni de fidelitate dovedită, indiferent de cultura sau evlavia acestora. Sechestrul laicilor asupra Bisericii apare atunci ca o contrapartidă a unei clericalizări crescânde a societății. Cu toate acestea, la data respectivă sacralizarea puterilor pare să limiteze invazia profanului în Biserică.

Amestecul puterilor temporale cu cele spirituale dă un sistem de Biserică de stat al cărei conducător este suveranul. Sistemul atinge cea mai mare dezvoltare în Germania din cauza caracterului particular al demnității imperiale. În alte părți apare, într-un grad mai mic. Această organizare a Bisericii, ce concordă pe deplin cu cea a statului și fuzionează cu ea, creează o ordine sacră unde totul este, în același timp, acțiunea prințului și voința lui Dumnezeu. Decurge de aici o orientare specială a credinței, ca și a vieții intelectuale. Viața creștină, acțiune a statului și a Bisericii, este reglementată prin dreptul canonic care îi fixează normele și prin liturghia care descrie desfășurarea ceremoniilor. Arta de a construi are drept scop delimitarea spațiului simbolic, locul celebrărilor necesare mântuirii. Decorul trebuie să lase să se întrevadă misterele. Ordinea este astfel instaurată peste tot prin ceremonii fastuoase. Viața intelectuală se articulează în același mod. Artele ce compun *trivium*-ul nu sunt decât propedeutică, iar gândirea luminată prin prac-

ticarea lor trebuie să-i slujească pe prinți în sfatul lor și să contribuie la înțelegerea credinței. Spiritul nici nu are altă misiune. În plus, literatura morală și hagiografică poate să ridice sufletul prin povestirea actelor eroice de virtute. Aceste manifestări totuși diverse ale credinței, ale vieții intelectuale, ale artei sunt expresia uneia și aceleiași realități, ordinea în Imperiu și în Biserică.

Dar nici lumea nu este statică. Puterea sa de expansiune se evaluează potrivit dinamismului misionarilor săi. Cu siguranță, invadatorii sunt stăpâniți cu prețul unui efort militar uriaș. Păgânii sunt convertiți grație activității evanghelizatorilor sprijiniți de episcopi și de prinți. Rolul împăratului este în acest domeniu primordial. Lui îi revine sarcina să susțină această acțiune prin întregul său prestigiu religios. Activitatea sa diplomatică menține o întreprindere mistică ce intră în funcțiile sale.

Sistemul este coerent și complet. El se lovește însă de propriile lui slăbiciuni. Divizarea Europei Occidentale în regate rivale care se confruntă militar, uneori, apare ca un scandal de neînțeles. Aceste lupte strică imaginea de universalitate pe care o primise Imperiul în momentul în care acesta întreprinsese renovarea Bisericii. Întoarcerea la o politică națională și realistă în Germania, prin Henric al II-lea, marchează începutul unei orientări divergente în viața Imperiului și în cea a Bisericii. Falimentul moral pare și mai grav pentru sistem. Atunci când împăratul Conrad al II-lea vinde demnitățile ecleziastice ca oricare alt prinț care nu a fost uns, el apare ca un conducător spiritual decăzut.

A. EXPANSIUNEA CREȘTINĂ ȘI RECUCERIREA

La granițele de la nord și de la răsărit, Germania dinastiei saxone era în contact cu păgânii. Această situație geografică crea baza de plecare pentru toate tentativele de creștinare, așa cum fuseseră cândva ținuturile france pentru Germania.

Sarcinile ce reveneau unui pretendent la coroana imperială erau: protejarea misionarilor, instalarea ierarhiei creștine, care nu aveau nici un amestec în prestigiul prinților franci, dar care contribuiseră atât la ridicarea lui Carol cel Mare până la Imperiu. Creștinarea, ce se însoțea adesea de o transformare radicală a ordinii sociale, permitea să se încheie pacea cu vecini care își dădeau regi creștini. Ea permitea, de asemenea, de data aceasta pe un plan mai subtil, prin intermediul ierarhiei religioase, să lărgească autoritatea morală a împăratului. Interesul politic și zelul misionar mergeau mână în mână, în momentul în care Otto al III-lea a instaurat o viziune mai universală a misiunii sale. La îndemnul său, popoarele nou convertite iau loc, cu drepturi depline, în creștinătate. Din acel moment, misiunea imperiului se încheie.

Dinspre partea Danemarcei și a Peninsulei scandinave, acțiunile misionare carolingiene, conduse din metropola Hamburg, încetează la moartea lui Rembert, în 888. Regiunea este multă vreme în defensivă în fața unei reacții păgâne. În 934, o campanie militară a lui Henric I îl obligă pe regele Danemarcei să recunoască supremația suveranului germanic și să deschidă țara misionarilor. Arhiepiscopul de Bremen-Hamburg, Unni, parcurge țara înainte de a muri în Suedia. În anii ce urmează, prestigiul lui Otto I și forța sa militară îi îndeamnă pe regi să accepte influența germană și creștinarea. Cele trei episcopii, Aarhus, Schleswig și Riebe au fost întemeiate în Iutlanda și au primit după aceea acordul papei Agapetus al II-lea, în 948. Ele erau legate de metropola Bremen-Hamburg[1]. Regele Harald Blaatand, convertit la creștinism în 965, a sprijinit el însuși acțiunile misionarilor în Scandinavia.

Păgânismul nordic nu era fără sprijin, iar un sincretism anticreștin modelase în mare măsură conștiința. Eșecul lui Otto al II-lea în iulie 982 a fost semnalul unei reacții păgâne

[1] În 948, Adaltag, arhiepiscop de Bremen-Hamburg, este prezent la Sinodul de la Ingelheim cu cei trei episcopi diocezani ai Danemarcei. Otto I scutește episcopiile daneze de redevențele pentru bunurile pe care le posedă în marca daneză sub dominația germană și în regatul Danemarcei însuși. Este autoritatea lui Otto I.

conduse de regele Svend. Ea nu a durat decât câțiva ani. Evanghelizarea s-a reluat după aceea, nu fără dificultăți, ținând seama de cutumele și tradițiile popoarelor nordice[1].

La est de Elba și Saale, frontiere carolingiene, trăiau populații slave, venzii, ce erau legate, în același timp, de păgânism și de independența lor națională.

Se distingeau de la nord la sud: obotriții, wilzii sau luteții și sorbii care erau cei mai numeroși.

Încă de la urcare sa pe tron, Otto I a acționat pentru încorporarea acestor ținuturi Germaniei. Operațiuni militare repetate, începând cu două marșuri militare, încredințate lui Hermann Billung și Gero, au permis germanilor să atingă Oderul, către 950. Tot suveranului îi revine inițiativa evanghelizării. Începuturile sale nu sunt cunoscute. Către 946, conducătorii slavi ai regiunii Havel se convertesc și construiesc o biserică la Brandenburg, ce devine sediul unei episcopii încă de la 948. Cele de la Havelberg și Oldenburg sunt întemeiate în același an. Se pare că Otto I a vrut să creeze episcopii rapid și în număr mare din rațiuni politice și pentru a-l imita pe Carol cel Mare[2]. Or, instalarea unei episcopii într-un ținut fără orașe, ocupat de o confederație de triburi, tulbură datele vieții economice și sociale. Embrionul cetății, atât cât este de modest, introduce în același timp un alt habitat, o altă practică religioasă și noi raporturi umane. Este o operă de colonizare în toată puterea cuvântului.

Organizarea ecleziastică a acestor cuceriri punea o problemă: Oldenburg provenea din arhiepiscopia de Hamburg, iar celelalte două episcopii din mitropolia de Mainz. Otto a conceput un proiect de ansamblu pentru toate teritoriile din răsărit. El întemeiase, în 937, o abație în onoarea Sfântului Mauriciu, la Magdeburg, pe care o

---

[1] L. MUSSET, *La pénétration chrétienne dans l'Europe du Nord et son influence sur la civilisation scandinave*, in *La Conversione* [262], pp. 263-325.

[2] A. GIYESZTOR, *Christiana Republica et la politique orientale de l'empire*, in *Renovatio Imperii, Atti della giornata internazionale di studio per il millenario*, Faenza, 1963, pp. 41-62.

copleșise cu bunuri. Orașul, situat pe malul stâng al Elbei, în plină țară germanică, era cel mai aproape de noile teritorii. În 955, Otto I, cu acordul papei Agapetus, își propunea să facă din acest oraș metropola țărilor de evanghelizare, cu episcopiile deja create drept dioceze. Proiectul a eșuat în fața ostilității anumitor episcopi, printre care și mitropolitul de Mainz.

Această organizare a fost revăzută în timpul unui conciliu ținut la Sfântul Petru din Roma, la 12 februarie 962, puțin după încoronarea imperială a lui Otto I. Magdeburg trebuia să devină o arhiepiscopie, iar împăratul primea puterea să creeze noi episcopii acolo unde dorea. Proiectul nu a dat rezultate decât în 967-968. La această dată, Magdeburg, acoperit de privilegii din partea papei ca și a împăratului, primește jurisdicția asupra ținuturilor venzilor, efectiv cucerite de Otto I. Primul titular, Adalbert, mai întâi călugăr la Sfântul Maxim din Trier, fusese uns episcop pentru a conduce, fără succes de altfel, o misiune de evanghelizare în principatul Kiev. Instalarea sa în fruntea unei mitropolii misionare lasă să se întrevadă ce proiecte fuseseră nutrite în anii precedenți. De fapt, la această dată, formarea creștinătății poloneze reducea considerabil orizontul Magdeburgului.

Creștinarea ținuturilor venzilor era, de altfel, precară, și legată de dominația germană. Înfrângerea lui Otto al II-lea, în 982, semn al unei slăbiri a forței germanice, provoacă o revoltă generală de o gravitate extremă. Episcopul de Brandenburg este strangulat. Hamburg este cucerit și ars de către un prinț obotrit rămas păgân. În 983, Havelberg și Brandenburg, care sunt sediile unor episcopii, sunt jefuite. Organizarea ecleziastică este nimicită în același timp cu firava structură administrativă și militară pe care se sprijinea, în aceste regiuni barbare în care orașul nu este decât un embrion. Reacția păgână și națională este triumfătoare până în 990. Prin urmare, creștinarea este lentă și dificilă. Multe amănunte ne arată că aici clericii nu sunt în siguranță, până în 1030.

Influența germanică este deopotrivă determinantă în

creștinarea principatelor slave vecine: Boemia și Polonia. Este cu mult mai mică în Ungaria.

Boemia nu fusese atinsă decât foarte superficial de evanghelizarea lui Metodiu. Puținul creștinism rămas era, la sfârșitul secolului al IX-lea, îndreptat spre Germania[1]. Apropierea geografică și lupta împotriva maghiarilor apropiau prinții și popoarele. În 929, o campanie a lui Henric I, care își impunea aici suzeranitatea, leagă, în mod indiscutabil, politica progermană și creștinarea. Evanghelizarea a fost întreprinsă de clerici bavarezi, veniți mai ales din episcopia Regensburg. De atunci, păgânismul se identifică cu cauza națională, iar această partidă își află conducătorii în familia ducală. În 935, Boleslav pune să fie asasinat fratele său, Wenceslav, și se revoltă împotriva dominației germane. Otto I pierde cincisprezece ani pentru a-l supune și a-l converti la creștinism.

De Paști, în 973, la dieta de la Quedlinburg, la care asista ducele Boleslav al II-lea, care tocmai îi urma la tron tatălui său, s-a hotărât înființarea unei episcopii la Praga. Primul titular, desemnat de Otto al II-lea, este un călugăr saxon, Thietmar, ce este prezent la sinodul din provincia Mainz din 976. Succesorul său, Adalbert, provine dintr-una dintre cele mai nobile familii din Boemia, cea numită Slavnik, iar alegerea probabil că nu era fericită, din moment ce putea trece drept o sfidare politică. Omul, personalitate de prim plan, era foarte legat de idee[2]. Format la școala catedrală din Magdeburg, își luase numele arhiepiscopului care îi dăduse confirmarea. Învestit de împărat la Verona, în 983, și-a început episcopatul în momentul în care moartea lui Otto al II-lea provoca peste tot reacții antigermane și anticreștine. În plus, el se

---

1 În 895, conducătorii Boemiei vin să facă act de supunere față de relege Arnulf, la Regensburg, cf. *Annales Fuldenses*, anul 895, in MGH, SS, t.I, p.441.

2 A. GIESZTOR, *Sanctus et gloriosissimus martyr Christi Adalbertus: un Etat et une Eglise missionaries aux alentours de l'an Mille*, in *La Conversione* [262], pp. 611-647.

confrunta cu brutalitatea aristocrației și cu tradițiile păgâne ale poporului său. Om de o mare elevație spirituală, nu a putut suporta un post atât de zadarnic și a părăsit Praga pentru Roma, în scopul de a se retrage la mânăstirea Sfinții-Bonifaciu-și-Alexie[1]. Constrâns de papa și de arhiepiscopul de Mainz, a trebuit să se prezinte din nou la scaunul său episcopal. Dar nu a putut rămâne prea multă vreme aici, deoarece ducele Boleslav se opunea revenirii sale. Plecat să-i evanghelizeze pe prusaci, și-a aflat moartea, ca un martir, în 997. Corpul său a fost căutat de ducele Poloniei și înhumat la Gniezno. Astfel, un episcop format potrivit ordinii imperiale alesese renunțarea la lume mai degrabă decât să se obișnuiască cu oamenii vremii sale. Cea mai înaltă spiritualitate marca pentru prima oară limitele acomodării cu lumea. Este de relevat acest semn de ruptură.

Se cunosc puține lucruri despre originile creștinismului în Polonia. Influența germană este sigură. În 963, margraful Gero i-a impus lui Mieszko suzeranitatea lui Otto I. Începând din 966, ducele, calificat cu titlul de *amicus imperator*, antrenează Polonia într-o alianță cu Imperiul. Această politică nu primește nici o dezmințire până la domnia împăratului Henric al II-lea.

Ducele Mieszko se căsătorise în 965 cu o prințesă din Boemia, care era creștină. Le-a revenit clericilor cehi să-l boteze pe duce, în 966. Evanghelizarea țării este, nu mai puțin, acțiunea misionarilor germani trimiși de Otto I. Prima episcopie este întemeiată la Poznan, în 968, iar primul titular al acestui scaun este un cleric german venit de la Magdeburg.

În Ungaria, ducele Geysa, care se căsătorise cu o

---

[1] Dacă este să-i dăm crezare biografului: „Această hotărâre a fost motivată de trei cauze: poligamia în care trăiau bărbații, căsătoria detestabilă a clericilor, captivitatea sclavilor creștini cumpărați cu banii nefaști de negustorii evrei, în număr atât de mare încât pentru episcop era imposibil să-i răscumpere", *Vita Sancti Adalberti*, de CANAPARIUS, in MGH SS, t. IV, p.586.

prinţesă creştină, a trimis, la doi ani după urcarea sa la tron, ambasadori la dieta de la Quedlinburg, pentru a negocia pacea cu Otto I şi a-l informa pe acesta despre intenţia sa de a se converti. Este botezat mult mai târziu, în 985, o dată cu fiul său Vajk, care a primit numele de Ştefan, în timpul unei călătorii a lui Adalbert din Praga în Ungaria. Acesta era un progres decisiv, într-o ţară unde păgânismul era încă foarte puternic.

Această expansiune a creştinismului, cu succese diferite, subliniază vitalitatea Bisericii germane şi calitatea clerului său. Prinţul are un rol determinant în aceste acţiuni dictate de convingerile sale religioase, ca şi de interesele sale politice. În plus, el are autoritatea necesară asupra Bisericii pentru a conduce misiunea creştină până la capăt, adică până la instalarea unei ierarhii. Începând cu domnia lui Otto I, forţa militară şi politică a Germaniei făcea din împărat centrul unei alianţe de popoare, ale căror relaţii cu imperiul nu sunt definite totdeauna cu claritate. Dieta de la Quedlinburg, ţinută de Paşti, în 973, este un semn al acestui universalism al imperiului. În jurul lui Otto I, al mai marilor vremii şi al episcopilor săi, se aflau ducele Mieszko al Poloniei, Boleslav al II-lea al Boemiei şi ambasadorii prinţului Ungariei. Au venit deopotrivă bulgari, ruşi, bizantini şi beneventini. Această dietă, ţinută cu puţin înainte de moartea împăratului, era martora apoteozei politicii sale. Diversitatea etnică a popoarelor era dominată de autoritatea împăratului, iar creştinătatea dădea acestei legături întreaga sa soliditate. Expansiunea imperiului şi a creştinătăţii fusese realizată simultan.

Otto al III-lea a înţeles că aceste popoare noi nu-şi aveau locul toate în cadrul imperiului şi că erau străine în regatul Germaniei. Ideile sale, atât cât pot fi reconstituite, par dominate de universalismul creştin ce dă creştinătăţii mai multă importanţă decât imperiului şi de exemplul Bizanţului, unde Basileul admitea colaborarea regilor în guvernarea popoarelor. Politica lui Otto I îşi încheiase existenţa.

Ducele Boleslav punea exact problema, solicitând dem-

nitatea regală și întemeierea la Gniezno a unei arhiepiscopii pentru a conduce destinele tinerei Biserici poloneze. La o întrunire, ținută în apropiere de Roma, cu papa, în septembrie 999, Otto al III-lea a acceptat aceste propuneri, cu condiția de a primi o parte din relicvele prietenului său, Sfântul Adalbert, și de a-l încorona el însuși pe rege. Prin acest gest, Polonia putea părea admisă în imperiu... Otto al III-lea a întreprins atunci călătoria la Gniezno, ca apostol, așa cum o dovedește titulatura actelor din această epocă, și ca pelerin, așa cum o arată vizita sa inițială la mormântul Sfântului Adalbert. Boleslav este pe deplin satisfăcut în materie ecleziastică. Otto al III-lea i-a pus lui Boleslav propria sa coroană și i-a conferit titlurile de „prieten și aliat al poporului roman". În sfârșit, i-a înmânat o replică a Sfintei Lance, însemn care îl asocia propagării creștinismului înspre răsărit. Această legătură spirituală avea să se dovedească fragilă, incapabilă, în orice caz, să împiedice dezvoltarea sentimentelor particulariste.

În Ungaria, problema era mai simplă, deoarece acest popor nu fusese niciodată supus imperiului. Nimic nu se opunea organizării unei provincii ecleziastice autonome și ridicării prințului la demnitatea de rege. Otto al III-lea a știut să acționeze ca împărat, trimițând el însuși coroana pe care legatul papei i-a pus-o lui Ștefan la 17 august 1001. Papa și împăratul au acceptat organizarea ecleziastică prevăzută de rege. Procedând astfel, Otto al III-lea arăta cu putere că rolul său era pe măsura creștinătății.

Biserica mai avea de convertit popoarele păgâne instalate în regiuni evanghelizate deja și unde incursiunile lor provocaseră dezordini grave. S-au combinat atunci misiunea cu rezistența militară. Creștinarea este însoțită de o transformare profundă a structurilor sociale ale societăților barbare. Apariția unei puteri monarhice sau concentrarea autorității în mâinile unui singur prinț par legate de evanghelizare și de intrarea în cadrul creștinătății medievale.

În Anglia, invazia vikingilor avusese ca rezultat, către

875, formarea unei zone daneze unde fusese reintrodus păgânismul. Se întindea de la Forth, spre nord, până la Tamisa. Un regat creștin rămăsese ca fațadă pe Canalul Mânecii și era prelungit spre nord, prin ducatul Merciei, în bazinul Severn. Creștinătata depindea mult mai mult de rezistența armată a englezilor, decât de efortul de evanghelizare. Regele Alfred, învingătorul regelui danez la Estanglie Guthorm, în 878, prin impunerea păcii a obținut creștinarea lui și a treizeci de căpetenii. Pacea și convertirile rămâneau însă precare.

Primele două treimi ale secolului al X-lea cunosc respingerea progresivă a danezilor către nord și către est. Recucerirea are ca rezultat, în 926, anexarea regatului danez de York, apoi are un succes general ce-i permite lui Athelstan să se intituleze „rege al întregii Britanii". Progresele Bisericii sunt dificil de urmărit. Fuziunea pe care o operează creștinismul între danezi și englezi este dobândită la mijlocul secolului al X-lea. Avem pentru aceasta un semn îndubitabil: un danez devine arhiepiscop de Canterbury, în 942. Încă de atunci renașterea religioasă este evidentă și se sprijină pe monarhie.

Ultimele acțiuni daneze asupra Angliei, începute prin raidurile din 988-991, au ca rezultat formarea unui imperiu danezo-englez, unde păgânismul nu pleacă fără câteva acte de fanatism. Masacrul de la Aelfeah este cel mai semnificativ episod în acest sens. Fiul cuceritorului, care devine rege în 1016, Knud cel Mare, este un prinț creștin care redă onorurile arhiepiscopului martir de Canterbury și regelui Sfânt Edmond. Creștinarea pare dobândită, chiar dacă particularismul este puternic și dificultățile numeroase.

Irlanda cunoaște încă din primele decenii ale secolului al IX-lea invaziile vikinge, care au dat naștere la trei regate daneze. Invadatorii aduc cu ei cultele păgâne. Orașul Armagh, luat în 932, și mai mult Dublin devin centrele acestei religii. Clerul irlandez, lovit cu duritate de această încercare, pare prea puțin apt pentru o sarcină de evanghelizare. Creștinismul face aici timide tentative prin

intermediul regatelor daneze din Anglia. Regele Olaf Cuaran, care i-a ajutat pe danezii din Yorkshire revoltați împotriva regelui Edmond, primește botezul, acceptând pacea, în 943. Convertirea sa și a familiei sale o antrenează pe cea a unei părți a danezilor din Irlanda.

Această convertire pare mai puțin decisivă decât recucerirea celtică, purtată începând din sud, încă din a doua jumătate a secolului al X-lea. Bătălia de la Clontarf, la nord de Dublin, în Vinerea Mare din 1014, marchează slăbirea decisivă a regatelor daneze, care sunt supuse progresiv irlandezilor.

Convertirea la creștinism a normanzilor se efectuează în condiții destul de asemănătoare. După un eșec militar în fața orașului Chartres, Rollon a intrat în negocieri cu francii și a ajuns la o înțelegere, în toamna lui 911. Dacă este să-i dăm crezare lui Dudon de Saint-Quentin, cronicar, la drept vorbind foarte suspect, înțelegerea este numită tratatul de la Saint-Clair-sur-Epte. Carol cel Simplu acorda normazilor comitatele din Sena Inferioară. Rollon îi aducea omagii și devenea creștin[1].

Admiterea la botez a acestor convertiți punea probleme deosebite. Unii îl primiseră deja înainte de a se întoarce la păgânism și de a se deda la tot felul de violențe. Trebuia să li se impună penitența canonică? Consultat, papa a răspuns cu multă circumspecție, lăsând prudenței arhiepiscopului de Rouen libertatea de a aduce regulilor canonice îmblânzirile necesare[2].

Nimic nu ne permite să credem că normanzii au devenit cu toții creștini după această înțelegere. Cei care nu l-au urmat pe Rollon în integrarea sa în societatea francă și creștină s-au instalat în Normadia Inferioară. Alte grupuri

---

[1] DUDON DE SAINT-QUENTIN, *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, in *PL*. 141 c 647-652.

[2] Hervé, arhiepiscop de Reims, face să ajungă la Guy, arhiepiscop de Rouen, o micuță culegere de texte patristice în legătură cu modul în care trebuie procedat cu catecumenele, FLODOARD, *Historia Ecclesiae Remensis*. IV, 14, in *PL*, 135 c 292.

de vikingi, veniți direct din Scandinavia sau respinși din Anglia, nu au încetat să se instaleze în această regiune. De aceea vestul Normandiei pare mai lent câștigat pentru creștinare. Un indiciu foarte sigur al acestei rezistențe este furnizat de episcopia de Coutances, care nu are titular în timpul celei mai mari părți din secolul al X-lea. După care, cinci episcopi rămân la Rouen, neavând posibilitatea de a se menține în diocezele lor[1].

Obiceiurile vikingilor nu s-au transformat dintr-o dată. Căsătoria după moda daneză se continuă cel puțin până la începutul secolului al XI-lea. Credința creștină însăși este uneori pătată de credințe păgâne[2]. Dacă este să-i dăm crezare lui Orderic Vital, arhiepiscopul Mauger, bastardul lui Richard al II-lea, un trist prelat, la drept vorbind, după ce a fost demis în 1055, a jurat pe toții zeii.

Creștinarea se îndeplinește lent, începând de la valea inferioară a Senei, și este dificil să cunoaștem mai multe detalii ale acestui proces. Ea se datorează mai mult restaurării mânăstirilor, decât reorganizării episcopiilor. Ducele Wilhelm Sabie Lungă pune să se reconstruiască abația de la Jumièges. Richard I, care guvernează Normadia din 942 până în 996, restaurează Fécamp, Saint-Ouen și Le Mont-Saint-Michel. Această mișcare se prelungește mult în secolul al XI-lea, până la întemeierea mânăstirilor de la Caen, operă de răscumpărare impusă ducelui Wilhelm și soției sale Mathilde. Reorganizarea Bisericii laice îi datorează mult deopotrivă Bastardului.

Spania era împărțită în trei regiuni provenind din trei dominații diferite: în Catalonia și de-a lungul Pirineilor, o

---

[1] La bătălia de la Val des Dunes, în apropiere de Caen, în 1047, normanzii, revoltați împotriva Bastardului și veniți din Cotentin, luptă strigând: *Thor aie, Thor aide*, care este un strigăt de luptă păgân.

[2] Adhémar de Chabannes povestește că Rollon, la moarte, a pus să fie decapitați, în prezența sa, o sută de prizonieri creștini în onoarea zeilor scandinavi, și a distribuit o sută de livre de aur bisericilor creștine. Este vorba, la drept vorbind, de o adăugire care transmite o informație suspectă, in MGH SS, t. IV, p.123.

marcă francă, ce, în ciuda faptului că era excentrică, rămâne multă vreme atașată lumii carolingiene și regilor săi, înainte de a se întoarce la Roma; un regat creștin, apoi mai multe, instalate în munții din nord, înainte de a cuceri câmpiile înalte; în centru și în sud un ținut vast, sub autoritatea Córdobei, unde numeroși creștini trăiesc sub o guvernare musulmană.

Multă vreme arabii dăduseră dovadă de o mare toleranță față de creștini. Totuși, această situație a început să se modifice o dată cu instalarea, la Córdoba, în 756, a lui 'Abd-ar-Rahmān I, fondatorul emiratului din Occident. Această degradare a raporturilor dintre creștini și musulmani se agravează prin intervenția carolingienilor la sud de Pirinei și campaniile lui Alfonso al II-lea care le conduce în Galicia, pe Ebru și până la Lisabona, pe care o jefuiește în 798. Începând cu a doua jumătate a secolului al VIII-lea, un număr mare de spanioli trec, de bunăvoie sau cu forța, la islamism. Ei rămân suspecți pentru musulmani și devin instigatorii revoltelor pe care emirii le reprimă sângeros. Această situație provoacă, pe de o parte, o secularizare a mediilor creștine atrase de strălucirea civilizației musulmane sau prin anumite facilități. Viața mondenă și avantajele sale provoacă un anume servilism. Există un curent general de sastisire a credinței, pe care unii se străduiesc să o ascundă. Incultura teologică și arabizarea intelectuală agravează aceste riscuri.

Pe de altă parte, există o reacție împotriva acestei mișcări de abandonare, prin căutarea unei vieți creștine ascetice și o atracție reînnoită pentru viața monastică. Această mișcare este încurajată de creștinii din regatele din nord, prin primirea de călugări veniți din Orient și prin lectura Patimilor martirilor. Această mișcare spirituală este activă în mod deosebit la Córdoba, unde se manifestă prin profesarea publică a credinței, prin controverse și prozelitism. Personajele cele mai remarcabile sunt laicul Alvaro și preotul Eulogiu. În jurul lor, se grupează călugări, preoți și laici de ambele sexe. Încă de la începutul mișcării, episcopatul reunit în conciliu prin voința lui 'Abd-ar-Rahmān al II-lea îi dezavuează pe credincioși. Condamnați, cincizeci dintre locuitorii Córdobei sunt martirizați, între 851 și 859, și ultimul, Eulogiu, care tocmai fusese ales arhiepiscop de Toledo. Represiunea continuă sporadic în timpul secolului al X-lea.

Ecoul acestor întâmplări este considerabil. În 858,

călugării aduc la abația de la Saint-Germain-des-Près relicvele acestor martiri. Regele Alfonso al III-lea primește, în 884, la Oviedo, diverse trupuri, printre care și rămășițele pământești ale lui Eulogiu. Hrosvitha descrie pasiunea unui prizonier galician Pelaghius, martirizat în 925.

Unii creștini aleg rebeliunea, alții exodul în pământ creștin, mai ales în regatul Asturias, numit regatul Leonului, după ce Alfonso al III-lea a mutat capitala în acest oraș. Această emigrare cuprinde mai întâi călugării. În 904, Alfonoso al III-lea îi instalează pe cei ce sosesc de la Sfântul Cristofor de la Córdoba în vila lui Zaharia, pe vechiul drum roman de la Pamplona spre Leon. Sunt astfel reîntemeiate, în prima jumătate a secolului al X-lea, mânăstirile de la Mazota, Peñalba, Wamba și altele. Laicii repopulează pământurile recucerite. Mozarabii toledani se instalează în orașele fortărețe Simancas, Toro și Zamora, și participă astfel la *Reconquistă*.

Regatele creștine din nord, cel al Leonului, apoi cel al Navarrei, care se constituie în jurul Pamplonei în cursul secolului al X-lea, întrețin lupta armată împotriva musulmanilor. Prestigiul religios al regatului crește considerabil prin practicarea cultului Sfântului Iacob. Către 829, este construită o biserică de episcopul Theodomir și regele Alfonso al II-lea, nu departe de Iria, în onoarea apostolului Iacob cel Mare, despre care se credea că i s-au găsit rămășițele. Aceste relicve dau monarhiei o misiune și o mistică suplimentare în lupta sa împotriva musulmanilor. În 866, regele Alfonso al III-lea transferă episcopia de la Iria la Sfântul-Iacob. În 899, a fost sfințită o nouă bazilică, iar aceasta a constituit ocazia de a aduna în jurul suveranului și al episcopului întregul episcopat spaniol.

Tradiția regatului este războiul și, în ciuda strigătelor de triumf ale cronicarilor, urmează o lungă serie de succese și de eșecuri. Situația pare mai curând favorabilă pentru creștini între 860 și 940, și permite impunerea unui fel de autonomie la Toledo sub protecția regelui Leonului. Situația mozarabilor se găsește prin aceasta cu mult ameliorată. După 940, luptele ce îi opun pe creștini îi așază mai întîi sub protectoratul lui 'Abd-ar-Rahmān al III-lea, apoi îi livrează impetuozității militare a lui al-Mansūr. În 985, Barcelona este cucerită, în 996 este rândul Leonului să fie ars, iar anul următor, aceeași soartă este rezervată pentru Santiago de Compostela. După moartea lui al-Mansūr, în 1002, creștinii reiau ofensiva cu ajutorul trupelor franceze, cruciați *avant la lettre*.

De la un capăt la altul al Europei, creștinătatea occidentală, supusă un timp incursiunilor invadatorilor, își revine. Confruntarea militară este peste tot însoțită de un efort de evanghelizare. Urmează, mai mult sau mai puțin rapid, convertiri semnificative, adică istoricește determinante, peste tot unde creștinii au de a face cu păgânii. Confruntarea militară și creștinarea joacă rolul de revelator și provoacă înțelegerea necesității de a remodela structurile sociale și organele de guvernare după exemplul monarhiilor creștine. Convertirea integrează aceste popoare creștinătății și uneori chiar unui regat. De acum înainte, ele își găsesc aici locul și joacă un anume rol în acest cadru. Vocația universală și asimilatorie a creștinismului își găsește astfel împlinirea. La drept vorbind, prinții sunt cei care întreprind cel mai mare efort pentru a obține un asemenea rezultat, de care, în fapt, ei nu beneficiază decât parțial. Caracterul sacru al regilor justifică aceste acțiuni.

Dinspre partea musulmană, convertirile nu erau posibile, iar rolul de societate avansată și de model nu era jucat de regatele creștine, ci de emiratul de Córdoba. Reconquista este o acțiune complet diferită de creștinarea-colonizare a păgânilor. Persecutarea creștinilor mozarabi conferă războiului o justificare religioasă ce altfel îi lipsea.

La Córdoba, ca și în Prusia, Biserica numără martiri, ale căror nume sunt cunoscute și memoria venerată. Faptele contează, iar răsunetul lor ideologic și mai mult. Aplecată spre misionarism, Biserica își are martirii săi, a căror fervoare îi mișcă pe călugări, clerici și prinți. Este indiciul unei orientări spirituale noi, în care credința este mai încordată, mai personală și mai exigentă.

B. BISERICA ȘI SECOLUL

Restaurarea autorității monarhice de Henric I, apoi de Otto I, redădea colaborării dintre episcopat și monarhie o

alură mai carolingiană, pe care o pierduse sub domniile precedente. Regii își pot îndeplini fără echivoc misiunea lor de protectori ai episcopilor, să ceară de la ei servicii și să-i integreze în sistemul de guvernare.

Contrar tatălui său, Otto I nu se folosește de puterea sa pentru a se face plăcut ducilor naționali prin numiri episcopale după dorința lor. Interesul său propriu și cel al monarhiei îl incitau mai curând la o politică inversă. El răspundea astfel dorințelor episcopilor, care avuseseră de suferit din partea acțiunilor ducilor naționali. În primul rând din punct de vedere material, pentru că acești conducători teritoriali luaseră din bogățiile episcopiilor și ale abațiilor pentru a-și dota credincioșii. Și, de asemenea, spiritual, deoarece tendințele la autonomie ale ducatelor distrugeau o Biserică ce avea nostalgia unității pe care o cunoscuse în vremurile carolingiene. De aceea, neîncrederea episcopilor în privința ducilor naționali contribuia la reușita planurilor lui Otto I.

Interesele nu explică totul. Aspirația lui Otto I este mai înaltă. El intenționează să restaureze, în aceeași măsură, monarhia, ca și Biserica, iar o asociere strânsă cu clerul este, în același timp, tradițională și necesară. De asemenea, un întreg ansamblu de dispoziții, reguli și privilegii asigură autoritatea regelui asupra Bisericii, rezervă episcopilor un rol considerabil în guvernare și fac să crească puterea și bogăția clericilor. Fiecare dintre aceste aspecte ale politicii este legat de celălalt, iar ansamblul formează un veritabil sistem. Dinastia saxonă îl pune în funcțiune progresiv în Germania, fără multe dificultăți, îl introduce mai mult sau mai puțin fericit în Italia[1].

În vremea lui Otto I, desemnarea episcopilor este făcută prin respectarea aparențelor legalității canonice. Principiul alegerii de către cler și de către popor rămâne în mod oficial regula. În practică se întâmplă cu totul altfel. Regele suprave-

---

[1] M. UHLIRZ, *Die italienische Kirchenpolitik der Ottonen*, in *MIÖG*. t. 48, 1934, pp.201-321.

ghează cu atenție alegerile episcopale și folosește tot felul de proceduri atunci când un scaun episcopal este vacant, pentru a face să i se cunoască voința. Uneori, el trimite emisari la electori, care sunt canonici, clerici dintre cei mai importanți și laici, care, cel mai adesea, sunt vasalii Bisericii. În alte cazuri, îi convoacă la palat și îi determină să procedeze imediat la alegere. În sfârșit, Otto nu refuză să se deplaseze personal pentru acest motiv. În timpul verii lui 941, părăsește Saxonia pentru a asista la alegerile episcopale de la Würzburg și de la Speyer. Prezența regelui este suficientă pentru a obține rezultatul scontat. Totuși, în afară de numirea lui Adalbert la Magdeburg, primul titular al acestui sediu fondat de Otto, niciodată un episcop nu a fost desemnat direct de rege. La drept vorbind, procedura de alegere era mai mult o prezentare a unui candidat pe placul suveranului. Se întâmpla la fel chiar pentru episcopiile care primiseră privilegiul de liberă alegere, ca Hamburg sau Würzburg. Ultimul cuvânt era al regelui, care putea oricând refuza un candidat care nu-i intra în voie.

Aceste procedee piezișe lasă progresiv locul unor intervenții mai directe, pe măsură ce se accentuează caracterul religios și cvasisacerdotal al funcției imperiale. Împăratul Henric al II-lea, prinț cultivat și cucernic, a asigurat scaunele episcopale pe timpul cât acestea erau vacante, în toate cazurile, cu rare excepții. Atunci când colegiile electorale au procedat din proprie inițiativă la o alegere, aceasta a fost considerată ca o simplă propunere, ce nu îl angaja pe suveran. Astfel, în 1008, la moartea arhiepiscopului de Trier, colegiul electoral, fără să apeleze la rege, l-a desemnat pe starețul de la Sankt Paul, care era cumnatul lui Henric al II-lea. Regele a refuzat învestitura pentru acesta și a procedat el însuși la desemnarea unui titular.

Din această cauză ceremonia decisivă este cea prin care suveranul dădea episcopia noului ales, înmânându-i cîrja episcopală a predecesorului. Nu se cunoaște ce formulă însoțea acest gest în epoca lui Otto I, dar există motive foarte îndreptățite să ne gândim că suveranul se folosea deja de cea care este în uz în secolul al XI-lea; *accipe ecclesiam*. În sfârșit, episcopul, la fel ca în epoca

carolingiană, depunea jurământul de credință regelui.

Aceste gesturi și aceste obiecte conțin semnificații simbolice. Cârja a fost înmânată multă vreme noului episcop de către prelatul care hirotonisea[1]. Încă de la sfârșitul domniei lui Ludovic Germanicul, probabil, și mai sigur către 900, uzanța a prevăzut ca noul episcop să o primească de la rege[2]. Or, această cârjă este semnul puterii spirituale și nu se poate crede că regele sau împăratul o folosesc pur și simplu pentru a înmâna bunurile funciare și diversele drepturi care însoțesc funcțiile episcopale. O asemenea distincție este dificil de admis la această dată, iar suveranul are o idee mult prea înaltă în legătură cu misiunea sa religioasă pentru ca să se poată limita astfel semnificația gestului său. Formula *accipe ecclesiam* necesită aceleași remarci. Biserica nu poate însemna doar temporalul unei episcopii. Înseamnă ansamblul, cu funcție și bunuri, care este înmânat pastorului. Este vorba de o concesiune regală sau imperială ce se aplică fără distincție acestui ansamblu spiritual și temporal pe care îl constituie o episcopie.

În epoca ottoniană, în Germania, este vorba și de învestirea cu o funcție publică titularului său. Episcopia nu este un fief, în sensul juridic al termenului și de altfel sistemul de relații feudo-vasalice este la această dată atât de puțin dezvoltat, încât nu putem vedea aici o învestitură feudală. Este cât se poate de evident că aceeași ceremonie poate efectiv primi, prin urmare, acest sens. Cârja episcopului devine atunci obiectul simbolic prin care vasalul este pus în posesiunea fiefului său. Jurământul este interpretat atunci ca un angajament feudal.

Aceste gesturi traduc o dependență față de rege, în primul rând în cadrul temporarului. Patrimoniul de care dispuneau episcopiile și abațiile regale era considerat ca o masă de bunuri și de drepturi diverse, ce veneau direct de la rege, care exercita asupra lor un *dominium*. În mod concret, aceasta însemna că regele putea lua o parte din

---

[1] P. SALMON, *Aux origines de la crosse des évêques*, in *Mélanges Mgr Andrieu*, Strasbourg, 1956, pp. 373-383.

[2] Folosire identică în regatul Burgundia-Provența.

această avere pentru a o da altora. Prinții cei mai cucernici nu au ezitat să procedeze astfel, în detrimentul abațiilor, în principal. Astfel Henric al II-lea a luat 6 000 de ferme rurale de la abația Sankt Maxim din Trier pentru a le atribui ducelui Bavariei, contelui palatin de Rin și unui alt conte. În contrapartidă, regele dispensa abația de orice serviciu de curte, de orice obligație de oaste și de vărsământul de redevențe.

Astfel, bunurile concedate bisericilor nu par să fie în mod real scăpate din mâna regelui. Exista în acest caz un fel de indiviziune între averea regelui și a Bisericii, ce ar merita precizări suplimentare. Trebuie să vedem aici bunuri fiscale, ceea ce ar corespunde atât de bine caracterului de onoare publică pe care episcopiile îl dețin încă în Germania secolului al X-lea? Trebuie să înțelegem că episcopiile sunt bisericile proprii ale regelui și că îi aparțin ca și abațiile? Aceste două explicații se pot înlocui una pe cealaltă, pentru că rezultatul este același. Regele poate cere de la episcopii cadouri și servicii care sunt, în general, fixate și definite. Aceste obligații merg de la plata taxelor în contrapartidă pentru ordinea și securitatea pe care le asigură regele, până la perceperea de drepturi militare asupra bunurilor și oamenilor Bisericii[1]. Începând cu domnia lui Otto al III-lea, suveranul începe să rezerve o strană de canonic în fiecare episcopie, pentru folosul său. Astfel, direct sau printr-o persoană delegată, el participă la gestionarea bunurilor. Era un alt mod de a se exercita drepturile regelui asupra temporalului. Henric al II-lea a generalizat această practică. El își exercită în mod diferit dreptul de găzduire a regelui în construcțiile ecleziastice. Itinerarele sale îl conduc mult mai des decât pe predecesorii săi în orașele episcopale și el își ține adesea aici curtea. Se află deseori la Hildesheim, la Merseburg sau la Paderborn, puțin vizitate înainte, și mult mai rar în vechile reședințe regale și palate, ca Ingelheim. Cu Henric al II-lea,

---

[1] L. AUER, *Der Kriegdienst des Klerus unter den sächsischen Kaisern*, in *MIÖG*, t.79. 1971, pp.316-407.

se schițează noi raporturi între rege, episcopi și oraș, ce marchează o inserare încă și mai puternică a episcopilor în sistemul de guvernare[1].

Deoarece bunurile bisericilor, ale episcopiilor și ale abațiilor regale nu scăpau în mod real de sub controlul regelui, suveranii puteau să le îmbogățească, fără a pierde ceva cu adevărat. Din această cauză, Otto I înnoiește excepționala generozitate a carolingienilor. Începând de la mijlocul secolului al X-lea, episcopiile germane se îmbogățesc într-un mod considerabil. Mai mult decât atât, ele procedează la o concentrare a domeniilor lor, prin cumpărare sau schimb, pentru ca averea lor funciară să se prezinte compact. Interdicția de a face schimburi de bunuri funciare fără consimțământul suveranului, promulgată de Conrad al II-lea, pare tardivă. Regrupate, aceste pământuri devin bazele unui principat teritorial.

Lărgirea privilegiului de imunitate, acordat cu generozitate de carolingieni, permite, încă din a doua jumătate a secolului al IX-lea, în primul rând eliminarea totală a calculului teritoriilor astfel exceptate. În epoca lui Otto I faptul este împlinit. Reprezentanții legali sunt vasali ai Bisericii ce nu-și exercită jurisdicția decât dacă au primit în prealabil drepturile de ban regal. În aceste condiții, regele avea un oarecare interes să concedă episcopilor pământuri și drepturi. Era, asftel, deosebit de generos cu bisericile, le sustrăgea autorității contelui sau a ducelui și, cu toate acestea, le păstra în mâinile sale grație episcopilor și reprezentanților legali.

Episcopii au primit mai întâi drepturi lucrative, legate de orașe și de activitățile lor economice, cum ar fi taxele de trecere, atelierele monetare și piețele. La drept vorbind, aceasta nu era o noutate, pentru că aceste concesii fuseseră numeroase încă din prima jumătate a secolului al IX-lea. Mai târziu încetaseră și redevin abundente în vremea lui Otto I și a succesorilor săi.

---

[1] Asupra acestui aspect C.R. BRÜHL, *Fodrum* [180], p.127 și urm., și *Königspfalz und Bischofsstadt in fränkischer Zeit*, in *Rheinische Vierteljahrsbjlätter*, t.23, 1958, pp.161-274.

Atribuirea de drepturi comitale este o inovație mai deosebită, deoarece însemna exercitarea de către un cleric a dreptului de ban regal, nu doar asupra pământurilor ce îi aparțineau sau asupra oamenilor lor, ci și asupra răzeșilor și a oamenilor liberi. Or, acestea sunt puteri comitale care trec în mâinile episcopilor. În secolul al X-lea, aceste concesii nu sunt decât foarte rare și nu privesc decât teritorii foarte limitate, cel mai adesea în oraș, în interiorul meterezelor. Rolul episcopilor în apărarea zidurilor cetății pare a fi la originea acestor noi atribuiri. Aceste privilegii au fost mult extinse prin urmare. Pofta pe care au stârnit-o a provocat producerea de falsuri, ce au fost la originea erorilor de interpretare. Astfel, sunt apocrife diplomele lui Ludovic Copilul și Henric I în favoarea bisericilor din Toul, Verdun și Trier. Dimpotrivă, Otto al III-lea dă comitate întregi. El atribuie în acest mod două comitate episcopiei de Würzburg și cinci episcopiei de Paderborn. Dar nu este vorba deloc despre dispariția oricărei structuri administrative în profitul Bisericii. Este cât se poate de bine precizat în aceste diplome că episcopul va numi de acum înainte titularii comitatelor. Ceea ce însemna sustragerea unei părți a prerogativelor ducilor. Această politică este urmată de Henric al II-lea, menținută de Conrad al II-lea și Henric al III-lea, semn indiscutabil al interesului lor față de monarhie.

Se poate urmări transformarea unei episcopii în principat teritorial. La Utrecht, privilegiul de imunitate a fost acordat de Ludovic cel Pios și confirmat de Otto I. Acesta din urmă acordă în plus drepturi asupra celor două păduri sub interdicție și moneda orașului. Otto al II-lea, în 975, adaugă la acestea și peajul. În 999, Otto al III-lea concede toate puterile publice asupra bunurilor episcopiei. Între 1002 și 1024, Henric al II-lea dă comitatul de Drenthe, și, în 1026, Conrad al II-lea pe cel de Teister. În sfârșit, Henric al III-lea este marele binefăcător al episcopiei Utrecht, din moment ce el îi concede acestei episcopii noi bunuri cu abandonarea asupra lor a tuturor drepturilor comitale, la care adaugă două comitate noi.

Deveniți stăpâni ai unor teritorii importante, episcopii sunt implicați în toate chestiunile laice și temporale ale Germaniei. Ei participă la adunări, în calitate de consilieri și mai ales în calitate de prinți. Averea lor, amestecată neclar cu cea a regelui, leagă destinul lor de cel al suveranului. Cu toate acestea, regii nu trag de aici decât prof-ituri materiale.

Biserica contribuie într-o măsură însemnată prin oamenii săi la sarcina administrativă a monarhiei. Din vremea lui Ludovic Germanicul, cancelaria este plasată sub autoritatea unui arhicapelan. Totuși, incertitudinile regalității de la sfârșitul secolului al IX-lea reduc rolul acestor clerici la curtea regelui. Capela suveranilor saxoni se constituie la sfârșitul domniei lui Henric I, după ce a fost o slujbă destul de mică ce funcționa cu un număr destul de mic de persoane. Conducătorul nominal al capelei se schimbă în mai multe rânduri, la fiecare criză politică și la fiecare revoltă. Începând din 965, demnitatea de arhicapelan este legată de arhiepiscopia de Mainz. Acest post implică un cancelar, notari și capelani, în total 45 de persoane, aproximativ, în timpul lui Otto I. Capela se îmbogățește în vremea succesorilor săi. Ea este populată cu clerici, iar călugării sunt progresiv eliminați de aici.

Capela îl urmează pe suveran în toate deplasările sale din palat în palat, din oraș în oraș. Ea îl însoțește în expedițiile militare. Capelanii trebuie să celebreze cultul divin și să asigure pentru rege și anturajul său toate ceremoniile religioase pe care le necesită o cucernicie activă. Acești clerici au un rol primordial în elaborarea politicii. Ungerea lui Otto I prin abundența sa de amănunte simbolice este în mod evident opera lor. De asemenea, se recunosc înclinațiile lor ideologice în aproape toate aspectele domniei lui Otto al III-lea. Această vedere universală și oarecum utopică a Imperiului datorează mult cancelarului Heribert, lui Gerbert, lui Bruno de Querfurt și lui Leon di Vercelli. Literații capelei pot încă să țină pana pentru a scrie viața unuia dintre ai lor sau cea a regelui, așa cum a făcut

Wipon pentru Conrad al II-lea. În sfârșit, notarii țin în ordine diplomele și corespondența regală.

Clericii capelei vin din familiile aristocrației. Capelanii sunt canonici în diferite dioceze ale Germaniei și percep veniturile din prebendă, în vreme ce funcțiile lor îi țin la curte. Acest cler puțin diferit naște invidii, iar regii se străduiesc să apropie capela de restul Bisericii germane. O episcopie recompensează deseori pe acești slujitori devotați. De la 967 la 1060, aproape în decurs de un secol, capela furnizează jumătate din episcopi. Pe scurt, devotamentul și fidelitatea episcopilor se bazează deopotrivă pe considerații personale și afective. Se înțelege fără efort că arhiepiscopul de Mainz, Willigis, care trecuse prin cancelarie, a fost sprijinul cel mai sigur al lui Otto al III-lea în vremea minoratului său[1]. Importanța acestor legături umane se citește uneori pe hărți. Intinerarele lui Henric al II-lea îl conduc de preferință în episcopiile unde guvernează un cleric din capela sa.

Dinspre capelă spre episcopat rămâne o obligație: slujba regelui. Din această cauză, de la formarea clericilor celor mai nobili la curte, până la promovarea lor la episcopat, prin investitura imperială, cariera pare fără obstacol și fără eșec. Devenit episcop, vechiul familiar al curții se reîntoarce aici în calitate de consilier și în calitate de prinț.. Mai are diverse obligații față de suveranul său. În sfârșit, în dioceza sa, conducător spiritual și conducător temporal, el este cu atât mai fidel cu cât depinde în totul de împărat.

Obligațiile episcopilor sunt numeroase. Ei datorează serviciul de apel, adică de a se prezenta la palat la fiecare convocare a regelui. Ei deliberează cu persoanele de vază în legătură cu chestiunile profane și țin, între ei, conciliu. Regele mai putea, în plus, să-i rețină pe unii dintre ei la

---

[1] W. HEINEMEYER, *Ersbischof Willigis von Mainz*, in *BDLG. t. CXII* 1976, pp.41-57; R. KOHLENBERGER, *Die Vorgänge des Thronstreits während der Ummüdigkeit Otto III (983-985)*, Erlangen, 1931.

curte, pentru a dispune de sfaturile lor în toate ocaziile. Era o practică tradițională caracteristică a guvernării carolingiene. Astfel, Otto I este însoțit în Italia de Adalgag, arhiepiscop de Hamburg, și de episcopii de Minden și de Speyer. Brunon, fratele lui Otto I, are însărcinări mai grele și mai diverse. Trecerea sa la cancelarie marchează o reorientare a politicii regale. Arhiepiscop de Köln, în plus el devine duce de Lotharingia după revolta lui Conrad cel Roșcat. El trebuie să aducă pacea în țară și să o integreze Germaniei, desprinzând-o definitiv din regatul Franței și de suveranii săi carolingieni. El conduce expedițiile armate și conduce o acțiune diplomatică nuanțată. Este un personaj de anvergură[1].

Într-un mod mai general, episcopiile datorează serviciul de oaste. Pentru episcopi este o obligație personală conducerea contingentelor lor la armata regală. Pentru bunurile Bisericii este o sarcină reală, diferită potrivit episcopiilor și fixată de cutumă. O ridicare parțială a ostului de Otto al II-lea, în 981, dă câteva indicii asupra ceea ce trebuie să furnizeze episcopiile și abațiile[2]. Astfel, mânăstirea alsaciană de la Wissemburg, la drept vorbind foarte bogată, furnizează numai ea un contingent care este dublul celui al episcopului de la Speyer. Cele trei abații șvabe de la Reichenau, Sankt-Gallen și Kempten aliniază de trei ori mai mulți oameni de arme decât episcopul de Konstanz. Arhiepiscopia de Mainz trimite un contingent comparabil cu cel al abațiilor de Lorsch și de Hersfeld. Pe scurt, sarcinile militare ale episcopiilor sunt reale. Ele sunt mai puțin apăsătoare decât cele ce revin abațiilor. Regii Germaniei par să fi rezervat bogățiile episcopiilor pentru funcțiuni civile și administrative. Dimpotrivă, averea abațiilor pare disponibilă pentru întreținerea cavalerilor.

Nu este de mirare că unii episcopi se plâng de un sistem de guvernare care le absoarbe timpul, bogățiile și

---

[1] E. EWIG, *Zum Lotharingischen Dukat der Kölne Erzbischöfe*, in *Aus Geschichte und Landeskund Forschungen und Darstellungen Franz Steinbach*, 1960, pp.210-246.
[2] MGH, *Constitutiones et acta publica*, t.I, p. 682.

clericii. Această opoziție apare încă din vremea domniei lui Otto I, când anumiți prelați, și nu dintre cei mici, cum ar fi Friedrich, arhiepiscop de Mainz, se țin în mod sistematic departe de chestiunile politice. Legăturile dintre Biserică și monarhie sunt prea strânse pentru ca acest protest, oricât de desus ar veni, să facă mulți adepți. Acest sistem politico-religios primește asentimentul ansamblului episcopatului german.

Un sistem destul de asemănător este deopotrivă în vigoare în Francia Occidentală. În legătură cu faptul că regele deține autoritatea pentru a atribui episcopiile, nu există nici un dubiu. Hervé, un cleric de la palat care, în 900, îi succede lui Foulques, asasinat, primește arhiepiscopia de la Reims prin dar regal. Richer ține seama de consimțământul episcopilor și de asentimentul locuitorilor din Reims. Dacă nu cumva este vorba de o clauză de stil, trebuie să vedem aici o procedură proprie pentru a da aparența legalității canonice[1]. La fel, regele îi demite și îi expulzează pe episcopii care trădează cauza sa și asigură înlocuirea lor. Astfel, Carol cel Simplu îl înlocuiește pe Heudoin, episcop de Liège, cu Richer, abate de Prüm, și a reușit să obțină aprobarea papei pentru această lovitură de forță[2]. La sfârșitul secolului al X-lea, în momentul când se instalează capețienii, drepturile regelui par aproximativ aceleași. Hugo Capet, la urma urmelor, îl desemnează pe Arnoul pentru scaunul de Reims, în ciuda discursurilor pe care le ține locuitorilor de aici în legătură cu libertatea de alegere. Arnoul l-a trădat în mod indiscutabil, iar regele îi obține demisia prin Conciliul de la Verzy în 991, dar nu-l poate impune pe succesorul său.

---

[1] *Herveus, vir spectabilis et palatinus, episcoporum consensu et Remensium conibentia, in pontificatu regis donatione succedit.* RICHER, *Historiarum libri,* III, § 19, ed. Latouche, I, p.46.

[2] *Ibid.* , § 25, t. I, pp.60-61. Există și alte exemple: în 931, regele Raoul îl alungă pe episcopul de la Châlons-sur-Marne și îl înlocuiește; în 939, regele Ludovic al IV-lea îl alungă pe episcopul de Laon, Raoul etc.

Intervenția papei îl obligă pe Arnoul să se întoarcă la Reims, în 997.

Limitele autorității regale în desemnarea episcopilor sunt cele ale propriei sale puteri. Astfel, în timpul întregului secol al X-lea, regii carolingieni, regii robertieni și familia de Vermandois își dispută episcopiile din provincia ecleziastică Reims. Totuși, lista episcopiilor regale este cât se poate de bine stabilită pentru întreaga perioadă a capețienilor[1].

Pentru scaunele episcopale, regele își impune candidatul ales de el. Uneori se limitează la a face presiuni asupra electorilor. Își rezervă libertatea de a numi direct dacă alegerea este disputată. În orice caz, drepturile regelui par fundamentale în măsura în care, la moartea unui episcop, trebuie mai întâi să i se solicite îngăduința pentru a proceda la o alegere. Acest rezultat obținut, trebuie ca el să-l admită pe noul ales. Încă din 1100 a refuzat să-i confere investitura lui Galon, ales episcop de Beauvais, pentru că el susținuse candidatura lui Etienne de Garlande.

În principatele teritoriale, alegerea episcopilor revine prințului și, uneori, unor personaje de mai mică anvergură, care domină o regiune. Ducele de Normadia controlează indiscutabil numirea episcopilor, la fel ca și contele de Flandra sau ducele de Acvitania. În alte părți, simpli viconți pot face să li se simtă puterea în mod durabil. Și unii și alții au un titlu pe care îl fac să fie apreciat: sunt reprezentanții puterii regale. La drept vorbind, ei știu deopotrivă să manevreze procedura canonică de alegere. Aceasta prevedea prezența laicilor ca reprezentanți ai poporului creștin, iar cei mari acaparează cu plăcere această funcție.

---

[1] Episcopiile regale sunt sub Hugo Capet, în provincia Reims: Reims, Beauvais, Senlis, Soissons, Noyon, Tournai, Laon; în provincia Sens: Sens, Chartres, Orléans, Meaux, Paris; în provincia Tours: Le Mans; în provincia Lyon: Langres; în provincia Bourges: Le Puy. Robert cel Pios le adaugă: Châlons, Troyes, Auxerre, Mâcon și Bourges. Cf. W. M. NEWMAN, *Le domaine royal* [324].

De asemenea, ei numesc direct, în afara oricărei forme legale. Așa s-a întâmplat în 1021, atunci când Wilhelm cel Mare, ducele de Acvitania, asigură episcopia de Limoges. Ține o adunare judecătorească la Saint-Junien, unde se întâlnesc: contele de Angoulême, principalul său vasal, și vicontele de Limoges. Această adunare l-a ales pe Jourdain, stareț la Saint-Léonard. Nu poate fi vorba despre o adunare electorală canonică, nici chiar despre o desemnare autoritară. Alegerea este rezultatul deliberărilor unei curți feudale[1].

Ales sau numit direct, episcopul primește de la suveran episcopia, adică funcția și bunurile. Izvoarele vorbesc despre dar sau despre transfer, fără a spune nimic despre procedeu. În secolul al XI-lea investitura este acordată prin crosă și este precedată de un jurământ de fidelitate. Aceste ritualuri, care sunt puțin diferite de cele din Germania, nu au, poate, aceeași semnificație. Noțiunea de funcție publică se pierde destul de repede, iar episcopia devine mai mult sau mai puțin un fief regal, oarecum diferit de celelalte. Jurământul face din episcop un fidel al regelui. Începând din momentul când regii obțin confirmarea diplomelor lor de persoanele importante prezente la curte, ne putem face o idee despre prezența episcopilor în anturajul regal. În 988, pe lângă Hugo Capet, care se află la Compiègne, sunt arhiepiscopii de Reims, Sens și Bourges și episcopii de Soissons, Châlons, Paris, Amiens, Laon și Beauvais. Dar ocaziile care îi poartă pe episcopi la curtea regelui devin din ce în ce mai rare. Către 1025, rolul lor în anturajul regal este în declin. Proiectul unei guvernări cu episcopii, ca în Germania, eșuează la începutul secolului al XI-lea. Clericii și notarii regelui Franței nu joacă niciodată rolul capelei suveranilor saxoni și salici.

Din teritorii dispunând de imunitate, episcopiile se transformă în seniorii și, mult mai rar, în principate. Episcopii din

[1] FR. DE FONTETTE, *Evêques de Limoges et comtes de Poitou au XIe siècle*, in *Etudes* [113], t.I, p.554 și urm.

Franța de Nord, ce nu sunt lipsiți de resurse, instalează pe pământurile Bisericii vasali pe care îi aleg ei. Își promovează de preferință frații și verii. Astfel, arhiepiscopul de Reims, Hervé, îi concede fratelui său, apoi nepotului său, domenii aparținând Bisericii, pe care ei construiesc castelul de la Châtillon[1]. Adalbert, episcop de Metz, care procedează la fel, contribuie în mare măsură la averea familiei sale. În alte cazuri, ei nu pot evita ca familia cea mai puternică din regiune să nu-și conceadă drepturi judiciare și militare cu titlu ereditar. Tutela este uneori prea apăsătoare. Începând cu secolul al X-lea, unii episcopi se remarcă prin voința lor de recuperare. Arthaud, ales episcop de Reims împotriva lui Hugues de Vermandois, desemnat la o vârstă non canonică, trebuie să întreprindă recucerirea temporalului bisericii sale, împotriva lui Herbert, care îl deținea cu titlul de reprezentant legal în contul fratelui lor[2].

Luptele ce-i opun pe episcopi protectorilor lor laici, vasalilor lor sau reprezentaților legali sunt printre episoadele cele mai confuze ale acestei povești. Acolo unde o familie deține un timp îndelungat un scaun episcopal și colonizează în același timp funcțiile laice vecine, solidaritatea familială disimulează problema. Așa pare a fi cazul în numeroase episcopii din Franța meridională. Acolo unde un episcop numit de rege se opune unor reprezentanți legali sau vasalilor laici prea puternici, prea independenți sau care aparțin clanurilor aristocrației rivale, se angajează o luptă destul de incoerentă pentru a-i asigura episcopiei completa autonomie față de laici, alții decât prințul. Aceste lupte pentru deplina autonomie se încheie către anii 1030, printr-un relativ succes al Bisericii.

Atribuirea de prerogative regaliene bisericilor este un fapt bine atestat în Franța. Primele acordate sunt cele economice. Unele diplome carolingiene acordă episcopilor dreptul de a percepe impozite pe mărfuri la Paris, la Mâcon, la Langres. Alte episcopii dispun de aceleași drepturi

---

1 M. BUR, *La formation* [182], p.93.
2 *Ibid.* p. 101.

fără să se cunoască ce titlu li le-au transmis, așa cum se întâmplă la Châlons, Noyon, Senlis, Beauvais și Amiens, în Franța regală. Concesia poate fi integrală sau parțială.

Atribuirea de drepturi asupra atelierelor monetare este la fel de bine atestată. În vremea lui Pepin cel Scurt, cât și a lui Carol cel Mare, cinci, apoi șase biserici, abații sau episcopii își înscriu numele pe bani. În fapt, aceste oficine băteau monedă regală, Biserica, personal, neavând decât administrarea atelierului și o parte din profiturile de monetărie. Nu există, la această dată, monedă privată. Pe tot parcursul secolului al IX-lea, situația nu pare a se schimba sensibil. În secolul al X-lea, donarea de oficine regale și crearea de ateliere particulare fac moneda să treacă progresiv în mâna prinților, a episcopilor, a abațiilor și a orașelor. Mișcarea este dificil de perceput, pentru că poate exista o uzurpare completă a drepturilor fără ca tipul monetar să fie modificat. Privatizarea nu lasă loc nici unei îndoieli, atunci când numele suveranului dispare de pe monede în avantajul vreunui alt titular al puterii. Această etapă decisivă este târzie. La Reims, faptul este împlinit sub episcopatul lui Adalbéron, între 969 și 988[1].

Transmiterea unei părți a autorității publice episcopatului este bine atestată în regatul Franței. Din 820, Ludovic cel Pios îi acorda episcopului de Paris drepturile judiciare asupra lui Île de la Cité și asupra câtorva străzi ce mărgineau Sena. La Noyon, o diplomă cu o dată necunoscută, confirmată de papa Ioan al XIV-lea, interzice contelui să facă acte de constrângere asupra hoților în interiorul zidurilor. Cu toate acestea, regele nu intenționează să înstrăineze total drepturile sale, nici să se priveze în totalitate de capacitatea sa de a interveni. De aceea, aceste donații rar ajung la o concesionare pur și simplu a drepturilor comitale asupra unor teritorii impor-

1 Dobândirea de monedă se face progresiv prin trecerea de la tipul regal la tipul semiregal semiepiscopal, apoi la tipul episcopal, între 940 și 1000, M. BUR [182],pp.176-177.

tante sau a unor orașe întregi. La Narbonne, o diplomă a lui Pepin de Acvitania, confirmată de Carol cel Pleșuv, atribuie jumătate din cetate arhiepiscopului. În 1044, contele de Provența își imparte cu episcopul drepturile asupra orașului Gap. În 1015, arhiepiscopul primește jumătate din drepturile respective la Sens, ceea ce este rezolvarea unei dificile confruntări dintre conte și rege.

Transformarea episcopiilor în principate teritoriale, prin atribuirea unui comitat sau mai multora episcopului, este mai rară în Franța, decât în Germania și, în plus, pare discutabilă. Se citează în mod obișnuit patru cazuri. La Puy, regele Raoul i-ar fi cedat episcopului tot ceea ce ar fi aparținut înainte contelui. Ludovic al IV-lea ar fi concedat comitatul de Reims arhiepiscopului, în 940. Episcopul de Langres ar fi primit aceleași drepturi de la regele Lotar, în 967. În sfârșit, Eudes de Champagne i-ar fi dat episcopului de Beauvais domeniul în oraș, foburgurile și numeroase *villa* în 1015.

Chestiunea a fost supusă unei noi evaluări, și cazul de la Reims pare mai complex. Arhiepiscopul este în primul rând stăpânul zidurilor orașului, după ce Foulques a pus să fie restaurate. El deține fortăreața. Aceste drepturi militare nu sunt exercitate fără numeroase riscuri și câteva retrageri semnificative. Atribuirea comitatului arhiepiscopului, în 940, pare o interpolare a textului lui Flodoard. Este necunoscută pentru Richer, care scrie în 998, și face parte dintre privilegiile recunoscute Bisericii din Reims, în 1059, cu ocazia ungerii lui Filip I. Dobândirea comitatului ar fi, în acest caz, acțiunea arhiepiscopului Ebles, în 1023[1]. Se pare, deopotrivă, că trebuie să revedem și celelalte cazuri. Diplomele ce atribuiau drepturi comitale episcopilor de Langres și de Puy sunt falsuri. În urma acestei constatări, atribuirea acestor puteri bisericilor ar fi în Franța un fapt împlinit după anul o mie și, de fapt, fără mare importanță politică. În regatul capețian nu există mari principate ecleziastice. Episcopii sunt coseniori ai cetăților și nimic mai mult. Este un sistem foarte diferit de cel din Imperiu.

---

[1] Teza obișnuită este expusă în J. DHONDT, *Etudes sur la naissance* [186], pp.123-124. Ea este repusă în discuție în M. BUR, *La formation* [182], pp.178-179.

Regii Franței convoacă și conduc conciliile naționale, așa cum face, la el, și regele Germaniei. Ludovic al IV-lea face o adunare de episcopi, la Verdun, în 947. Este prezent la diferite sinoade din anul 948, în vreme ce prelații discută despre legitimitatea competitorilor la arhiepiscopia de Reims și ajutorul ce trebuie adus regelui împotriva lui Hugo cel Mare. Primii capețieni moștenesc aceleași prerogative și le exercită până în jurul lui 1028[1]. În 991, Hugo Capet convoacă Consiliul de la Saint-Basle de Vergy, la care s-au întâlnit episcopii din regiunile unde se exercită autoritatea regală. În 993-994, Robert, rege asociat, prezidează un sinod la Chelles, la care sunt prezenți arhiepiscopii de Reims, de Sens, de Tours și de Bourges. În 1008, din nou la Chelles, regele Robert ține conciliu cu arhiepiscopii de Sens, de Tours și unsprezece episcopi regali, la care le solicită ajutorul în reprimarea asasinării lui Hugues de Beauvais, conte al palatului, de contele de Anjou, Foulque Nerra. Problemele morale și chestiunile ecleziastice nu scapă vigilenței regelui și consiliului său de episcopi.

Reuniunea de la Saint-Basle este ocazia unei veritabile diatribe împotriva papalității, căreia episcopii îi recuză intervenția în problemele ecleziastice locale. Este expresia unei neîncrederi evidente. Înaltul cler laic pare, și în Franța, foarte legat de regalitate. Există un episcop regal care se sprijină pe puterea regală, care îi conferă fundamentul ideologic. Acest cler este vădit ostil intervenției papalității în chestiunile regatului. Teocrație, putere regală și putere episcopală se completează și merg în același sens.

---

[1] Cf. J.-F. LEMARIGNIER, *Les institutions ecclésiastiques en France, de la fin du Xe au milieu du XIIe siècle*, in F. LOT și R. FAWTIER [119], p.44 și urm.

C. EPISCOPAT ȘI REÎNNOIRE RELIGIOASĂ

Calitatea episcopatului este în mod evident determinantă pentru viața spirituală a Bisericii. Or, desemnarea episcopilor este, într-un fel sau altul, în mâinile împăratului. a regilor și a puterilor laice. Este evident că procedura canonică este puțin respectată. Dar nu s-a dovedit că alegerea prinților se îndreaptă spre personaje fără valoare morală, așa cum proclamă polemica reformatoare. Cucernicia personală a suveranilor, care adesea este profundă, este suficientă pentru a dezminți ceea ce aceste aluzii au exagerat și tendențios. Este adevărat totuși că, ținând seama de diferitele sarcini care le incumbă episcopilor, regele trebuie să ia în considerare calități care nu sunt toate religioase. Nu s-ar putea nega că anumite numiri au un caracter simoniac și că altele sunt cu totul scandaloase. La modul general, episcopatul în secolul al X-lea este cu mult superior față de ceea ce se spune în mod obișnuit despre el, iar strădania sa de renovare a vieții religioase este perseverentă.

Cu foarte puține excepții, episcopatul se recrutează din cadrul aristocrației. Este prelungirea unei tradiții carolingiene care nu era fără motivație. Totuși, de la un suveran la altul, pot apărea câteva nuanțe. Otto I a ales din familia sa un număr însemnat de episcopi. Fratele său Brunon a devenit arhiepiscop de Köln; Wilhelm, un fiu bastard, a fost arhiepiscop de Mainz. El aprovizionase, astfel, cu persoane apropiate lui, cele două scaune, cele mai importante, ale Germaniei. Aranjează numirea ca episcop de Trier a unuia dintre verii săi, iar rude mai îndepărtate ocupă episcopiile de Cambrai, Würzburg, Verdun și Metz. Numește și clerici din capela sa, care au avantajul față de alți candidați că sunt cunoscuți și că sunt deprinși cu chestiunile. Acest spirit familial este caracteristica dinastiei saxone, din moment ce Otto al III-lea determină urcarea pe tronul pontifical a vărului său, care a luat numele de Grigore al V-lea.

Familia imperială nu este singura care a acaparat episcopiile. Cele mai mari familii din aristocrație procedează astfel, fie că au totdeauna un candidat pe care să-l facă prețuit de împărat, fie că se găsesc pe plan local într-o asemenea poziție de forță, încât această demnitate să nu poată fi refuzată unuia din membrii săi. Familia lui Wigeric, conte de Ardenne, din care au descins ducii de Lorena Superioară și Lorena Inferioară, pare să fi știut mai bine decât oricare alta să colonizeze în mod durabil câteva scaune de o importanță specială. Generația fiilor lui Wigeric este ilustrată de Adalbéron I, episcop de Metz între 929 și 964. Printre nepoții lui Wigeric există Adalbéron, arhiepiscop de Reims între 969 și 989, și un alt Adalbéron, mai întâi episcop de Verdun, apoi episcop de Metz între 984 și 1005. Din generația următoare, trei membri ai aceleiași familii, purtând toți prenumele de Adalbéron, sunt episcopi la Laon, la Verdun și la Metz[1]. Descendența continuă să se ilustreze în aceeași regiune și la Roma, unde Friedrich de Lorena este ales papă sub numele de Ștefan al IX-lea. O asemenea reușită, la Metz, episcopie germană, presupunea bunăvoința și acordul regelui Germaniei.

În principatele teritoriale, ducilor și conților le era și mai ușor să-și impună fratele sau nepotul. Ei își instalează în aceste funcții chiar și bastarzii. Exemplele sunt foarte numeroase. Sunt semnificative în mod special cazurile în care membrii unuia și aceluiași grup familial se succed pe același scaun episcopal. Arhiepiscopia de Rouen este multă vreme un apanaj pentru cei din familia Richard. La Limoges, doi fii ai vicontelui orașului se succed ca episcopi, în 977 și în 990. La Marsilia, din 948 până în 1073, demnitatea episcopală se transmite de la unchi la nepot, de la Honorat la Pons I, apoi lui Pons al II-lea, fără a părăsi familia vicontială[2]. În Roussillon, membrii acelorași grupuri familiale locale ocupă un timp îndelungat scaunul de la Elne[3]. În Languedoc, situația este mai puțin

---

[1] M. PARISSE, *La noblesse lorraine (XIe-XIIIe)*, Lille-Paris, 1976 t. II, pp.844-849.

[2] J.R. PALANQUE, *Le diocèse de Marseille*, Paris, 1967, p.42.

[3] E. MAGNOU-NORTIER, *La société laïque* [199], pp.344-348.

limpede, din lipsa posibilității de a identifica exact persoanele. În peninsula italică este o situație mai complexă. Acolo unde Otto I și succesorii săi reușesc să-și impună voința, ei îi desemnează pe episcopii favorabili cauzei imperiale, aleși din aristocrația urbană. Dimpotrivă, în orașele unde nu reușesc să se mențină durabil, dinastiile locale își impun candidații. Faptul este cunoscut la Roma, la Neapole și în alte părți. Pe scurt, de la împărat la simpli viconți, deținătorii puterii se străduiesc să-i instaleze pe membrii familiei lor pe scaunele episcopale, și reușesc. Faptul apare mai clar acolo unde puterea este modestă și perspectiva apropiată. Atunci când un singur suveran domină numeroase episcopii, apare problema alegerii locului și a familiei. Rari sunt totuși episcopii care nu provin din înalta aristocrație.

Cele câteva exemple cunoscute necesită comentarii. Dintre toate aceste cazuri, cel al lui Gerbert este cel mai cunoscut. Originea sa modestă este sigură, iar ascensiunea sa lentă, grație calităților sale excepționale, este un fapt indiscutabil. Totuși, grație intrigilor sale în favoarea partidei imperiale, la Reims, în vreme ce se afla pe lângă arhiepiscopul Adalbéron, obține un oarecare titlu ca recunoaștere din partea Ottonilor. În fapt, din momentul în care a primit din mâinile lui Otto al II-lea, în 982 sau 983, abația de la Bobbio, Gerbert se ține de fidelitatea promisă. Fără un sprijin din partea vreunei familii, el apare mai mult ca oricare altul omul unui prinț, total devotat și perfect legat. Viața arhiepiscopului Willigis necesită remarci aproape identice. Provenit dintr-o familie saxonă din mica nobilime, sărac până la punctul de a fi crezut de origine servilă, el a fost educat de Volkold, preceptorul lui Otto al II-lea, care a devenit episcop de Meissen, și datorită acestui patronaj intră în capela regală. S-a distins aici, din moment ce numele său apare în documente, în calitate de cancelar, încă din 971. În 975, el devine arhiepiscop de Mainz și, în această calitate, este arhicapelan și conducător al celei mai importante provincii ecleziastice din Germania. Dă măsura calităților

sale de om de stat și a fidelității sale față de dinastia saxonă în timpul minoratului lui Otto al III-lea, când este cel mai bun meterez al legitimității. Alții au cunoscut remarcabile ascensiuni grație marilor abații unde au dat dovada științei sau a sfințeniei lor.

Oricât de constrângătoare par, criteriile sociale lasă încă posibilitatea unei alegeri. Motivațiile exacte ale unui prinț pot fi foarte diverse. Numirile făcute de cucernicul împărat Henric al II-lea sunt cel mai bine cunoscute. Ele sunt de bună calitate, iar câteva au fost excelente. Episcopii aleși de el sunt oameni cultivați și administratori abili. Prin urmare, trebuie căutate acelea ce nu corespund acestor criterii și care au fost inspirate de motive temporale. Henric al II-lea a plătit, prin concesionarea unei episcopii unui cadet, devotamentul anumitor familii ale aristocrației în timpul ascensiunii sale la tron. Uneori, suveranul a ținut cont de averea personală a candidatului. Astfel, când episcopia de Merseburg a rămas vacantă, i-a cerut lui Thietmar, pe care intenționa să-l promoveze, dacă era de acord, să se folosească de bogățiile proprii în favoarea episcopatului său. În 1025, calitățile militare strălucite de care a dat dovadă Bruno d'Eguisheim în cursul unei expediții în Italia par a fi fost motivul desemnării sale ca episcop de Toul. La drept vorbind, orașul este excentric și dificil de apărat. Se știe că a devenit papă, după aceea, sub numele de Leon al IX-lea și că a fost un factor eficace al reformei religioase. O asemenea varietate de motivații în alegerea unui împărat considerat printre sfinți nu este surprinzătoare. Ea este conformă cu natura relațiilor între persoane și familii, care domină întregul mers al guvernării din secolul al X-lea și de la începutul secolului al XI-lea.

Acolo unde credința este mai puțin activă, tentațiile apar repede. Conrad al II-lea a tras adesea un profit din aceste desemnări și, în plus, pare destul de indiferent la calitățile spirituale și morale ale titularilor. În regatul Franței, ca și în alte părți, valoarea episcopatului ține de rigoarea morală a prințului.

O apreciere de ansamblu este dificil de stabilit, pentru că situația se schimbă de la o regiune la alta, de la un rege

la succesorul său, de la o numire episcopală la cea care îi urmează. Orice generalizare implică o doză de erori. Totuși, istoriografia a fost de obicei atât de severă cu privire la clerul din secolul al X-lea, încât se impune să relevăm textele și faptele care permit să reechilibrăm tabloul.

Episcopii numiți de împărații saxoni sunt în ansamblu personaje destul de remarcabile. Sigebert de Gembloux, cronicar din secolul al XI-lea, deosebit de bine informat în legătură cu regiunea lorenă, scrie în lucrarea sa *Vie de Thierry*, episcop de Metz, de la 965 la 984: „S-ar putea spune, pe drept cuvânt, că fericită a fost epoca lui Otto. Iluștri prelați și oameni de înaltă înțelepciune au restaurat Statul, au adus pacea bisericilor și au restituit religiei onestitatea sa. Se putea vedea și constata în fapte adevărul acestui dicton al filozofilor: fericit statul în care regii sunt înțelepți și înțelepții sunt regi. Conduceau atunci destinele poporului regatului nu mercenari, ci pastori iluștri“[1]. O vedere atât de idilică necesită câteva corective. Se strecoară aici puțină nostalgie pentru vremurile de demult și un viu atașament față de Biserica imperială. Cu toate acestea, nu se poate recuza în întregime această mărturie globală pe care multe texte și fapte vin să o confirme în detaliu. Ajunge să parcurgem viețile sfinților episcopi, și ele sunt numeroase, și pe cele ale prelaților iluștri, pentru a putea evalua măsura unui efort de renovare de o amploare excepțională.

Sarcina episcopilor este multiplă. Orașele au suferit invazii, nesiguranță și lupte între facțiuni. Trebuie, totodată, să reconstruiască, să apere, să educe, să restaureze viața monastică, să reformeze viața clericilor și pe cea

---

[1] *Jure felicia dixerim Ottonis tempora. cum claris praesulibus et sapientibus viris respublica sit reformata, pax ecclesiarum reformata honestas religionis redintegrata. Erat videre et reipsa probare, verum esse illud philosophi: fortunatam esse respublicam, si vel reges saperent vel regnarent sapientes. Praeerant enim populo regni non mercennarii sed pastores clarissimi,* SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Vita Deoderici Mettensis,* in MGH SS, t. IV, p.467.

a laicilor. Numeroși sunt prelații care nu par inferiori pentru aceste obligații. Deoarece Utrechtul a fost cucerit în mai multe reprize de normanzi, episcopul Balderich, încă de la sfârșitul domniei lui Henric Păsărarul, întreprinde restaurarea orașului. El construiește zidurile de apărare și restabilește viața religioasă. Viața sfântului episcop Udalrich de Augsburg, contemporan cu Otto I, cântă virtuțile unui pastor simplu, pios și apropiat de enoriașii săi. El își vizita dioceza într-un car tras de boi, în compania unui singur cleric, cu care cânta psalmii foarte zgomotos. Îl escortau câțiva vasali ai bisericii. În sate el celebra messa, apoi se informa de la enoriași despre ceea ce merita îndreptat. Cerea informații despre modul în care se îndeplinea zilnic cultul și îi interoga pe preoți despre administratea botezului la copii, despre vizitarea și maslul pentru bolnavi, despre celebrarea funeraliilor. El proceda deopotrivă la anchete sinodale în legătură cu principalele păcate publice comise împotriva legii creștine, așa cum cerea atunci dreptul canonic. Gerhard, biograful, consacră un capitol întreg descrierii modului în care oficia el în timpul postului dinainte de Paști și în Săptămâna Mare. Unui episcop atât de cucernic nu-i lipsea mila față de săraci și orfani, cărora le dădea pomană cu generozitate[1]. Detaliile concrete și portretul ideal se înlănțuie strâns; oricare ar fi contribuția retoricii în această descriere, este cât se poate de evident că spiritul merge de la model la realitate, fără a părăsi vreodată domeniul perfecțiunii. Episcopul Udalrich răspunde unor exigențe care nu sunt mediocre, iar episcopatul se cuvenea să fie la înălțimea spirituală și morală a funcțiilor sale. Or, nu este vorba despre un caz izolat de sfânt anacronic sau deplasat. Numeroasele vieți de episcopi din epoca saxonă aduc ace-

---

[1] GERHARD, *Vita Udalrici*, in MGH SS, t. IV, pp.377-428, în special: *in solio carpenti superposito sedebat, psalmos solito modo decantabat...*, p.394. El se informează cum *cottidianum Dei servitium impleretur...*, p.395. El anchetează asupra ceea ce este comis *contra jura christianitatis perpetrata peccata...*, p.394.

leași mărturii. Wolfgang, episcop de Regensburg, este un sfânt savant care și-a făcut studiile la Reichenau și care a predat, înainte de a deveni călugăr, la Einseideln. A plecat în misiune în Ungaria înainte de a fi ridicat la gradul de episcop, funcție în care va străluci prin știință, cucernicie și bunătate[1].

Brunon, fratele lui Otto I, arhicapelen, arhiepiscop de Köln și duce de Lorena, este o uimitoare figură de prinț, de prelat, de om de stat și de savant. Dacă există o secularizare a Bisericii din cauza sarcinilor temporale pe care sistemul le impune episcopilor, el ar trebui să fie cea mai remarcabilă ilustrare pentru aceasta[2]. Se știe că Brunon conduce expediții militare și îndeplinește misiuni diplomatice. Dar este un pastor! Crescut și educat încă din tinerețe de Balderich, episcopul de Utrecht, a învățat cu acesta gramatica și artele liberale. Tot Balderich îl formează pentru funcția de episcop, care cere multă pricepere. Își desăvârșește formația la capelă, unde influența sa, în calitate de cancelar, este perceptibilă în actele diplomatice. În dioceza sa, își manifestă întregul zel pentru „a feri Biserica de temporal și a o împodobi spiritual". Brunon susține construirea de biserici și restaurarea celor deja existente. Le dotează cu relicve. Este mai ales preocupat de regularitatea cultului și uniformitatea vieții religioase. El aduce la o viață mai conformă cu canoanele toate comunitățile de clerici din dioceza sa. Întemeierea mânăstirii San Pantaleone introduce în plus spiritul reformei monastice. Brunon însuși este un om cultivat, cucernic și omenos. Biograful notează simplitatea veșmintelor sale, afabilitatea sa față de oricine, egalitatea sa în comportament și bunăvoința față de săraci. Pe scurt, un pastor echilibrat și virtuos. În ducatul de Lorena, pe care îl guvernează, el se străduiește ca la scaunele episcopale

---

[1] OTHLON DE SAINT-EMMERAN, *Vita sancti Wolgangi Ratisponensis*, in MGH SS, t. IV, pp.521-542.
[2] E. N. JOHNSON, *The secular activities* [344].

să ajungă clerici formați la școli bune, așa cum sunt Thierry de Metz sau Wicfrid de Verdun, care au fost educați la Köln și care primesc testamentul său[1].

Pentru generația următoare, arhiepiscopul de Mainz, Willigis, este o altă mare figură a episcopatului. El slujește în același timp Biserica și regatul Germaniei. Este și el constructor de edificii publice și de biserici. Construiește o nouă catedrală, care însă arde, în 1009, chiar în ziua inaugurării. Înainte de a muri, în 1011, a mai avut timpul să redeschidă șantierul. Willigis pare exigent mai ales în legătură cu viața liturgică și credința. În cele câteva pagini în care discipolul său, Richard, abate de Fulda, îi schițează portretul, el apare ca un om al rugăciunii și al meditației[2]. Biograful său îi mai cunoaște multe alte virtuți. Face dreptate cu adevărat și este judicios în sfaturile sale. Întreține treizeci de săraci în fiecare zi. Arhiepiscopul predică și știe să se adapteze capacităților auditoriului său. Este în termeni buni cu călugării, fie că abațiile sunt reformate sau nu. Conducător al unei provincii ecleziastice, el reunește în mod regulat sinoadele provinciale și îi hirotonisește el însuși pe episcopii diocezani. Pe scurt, acest episcopat de 36 de ani pare fructuos pentru Biserica din Mainz[3].

Alți episcopi ar merita mai mult decât o simplă menționare. Acțiunea lui Bernward, la Hildesheim, este marcată de înființarea de mânăstiri pentru bărbați și femei. Operele de artă executate în jurul anului o mie pledează pentru calitatea gustului, cultura și învățătura episcopului. Porțile catedralei Sankt Michiel, candelabrele și manuscrisele dau episcopatului lui Bernward o strălucire artistică pe care este necesar să o subliniem,

---

[1] RUOTGER, *Vita Brunonis*, in MGH SS, t. IV, pp.252-275. Cf. F. LOTTER, *Die Vita Brunonis des Ruotger* [349].

[2] *Libellus de Willigisi consuetudinibus*, in MGH SS, t. XV, 2, pp.743-745.

[3] *Willigis und sein Dom; Festschrift zur Jahrtausenfeier des Meinzer Domes* [975-1975], Mainz, 1975.

pentru a înțelege așa cum se cuvine o mare figură de episcop, din epoca ottoniană[1]. La Liège, episcopul Notger trebuie să elibereze orașul de sub tutela seniorilor laici. El construiește un zid gros și așază catedrala în situl său primar. Întemeiază trei colegiale ce se adaugă celor fondate de predecesorul său, episcopul Eracle. Aceste comunități de clerici sunt semnul evident al unui efort de rigoare a vieții. În sfârșit, el dă un impuls școlilor întemeiate sub episcopatul predecesorului său[2].

Pe scurt, sistemul de Biserică de imperiu nu reușește o secularizare a activității episcopilor. Cucernicia este autentică, iar voința reformatoare permanentă. Nu s-ar putea atribui toate aceste rezultate numai guvernării Ottonilor. De aceea aprecierea mai exactă a meritelor episcopatului Germaniei ne invită la revizuirea opiniilor comune despre Bisericile din alte regate.

Arhiepiscopul de Reims, Adalbéron, atât de puternic compromis în intrigile politice în urma cărora urcă la tron Hugo Capet, nu pare a fi lipsit de cultură și nici de pietate. Provenit din capitlul de la Metz și format în spiritul Bisericii de imperiu, el este preocupat, la începutul episcopatului său, de restaurarea Bisericii sale. Întreprinde lucrări la catedrala sa și contribuie la înfrumusețarea ei. Ordonă canonicilor care locuiau în case particulare să locuiască în comunitate și construiește, pentru a-i primi, o mânăstire cu dormitor și refectoriu. Le impune tăcerea și recluziunea. Intenționează, de asemenea, să reformeze ordinul monastic prin asanarea moravurilor și prin despărțirea lui de lume. La sinodul ce se ține în 972, el se plânge de neîmplinirea operei sale. În sfârșit, în domeniul învățământului, strălucirea școlii de la Reims în epoca lui Gerbert nu poate scăpa nimănui. Pe scurt, arhiepiscopia de Reims, din vremea lui Adalbéron, nu pare a fi prea diferită de diocezele din Germania. La drept vorbind, influ-

---

[1] THANGMAR, *Vita Bernwardi*, in MGH SS, t. IV, pp.758-766.

[2] H.J. WELLMER, *L'évêque Eracle et la fondation de Saint-Laurent de Liège*, in *Saint-Laurent de Liège*, 1968, p.41 și urm.

ența lui Brunon de Köln se întinde asupra întregii regiuni, din moment ce deja în 962, candidatul său, un cleric venit din capitlul de la Metz, obținuse demnitatea de arhiepiscop. În diocezele din împrejurimi, spiritul pare a fi același. În jurul suveranului, episcopii regali realizează, la o scară mai mică, un sistem de biserică de stat și dezvoltă în dioceza lor o activitate foarte asemănătoare celei din episcopiile germane. După 1030, legăturile se destind și se dezvoltă simonia. Efortul permanent de reformă pare atunci abandonat.

În diferitele principate teritoriale și în Italia, este mai dificil de făcut evaluarea faptelor. Episcopatul este adesea împărțit de rivalitățile princiare și rareori face corp comun. În plus, este confruntat cu slăbiciunea puterii și cu anarhia. Unii nu abuzează de situație. Atton di Vercelli pune clar în evidență viciile sistemului de guvernare, în *Polipticum*[1]. Acest episcop refuză în aceeași măsură tirania, ca și revolta. Câmpul de aplicare a teoriilor este restrâns. Necesitatea imperioasă de a menține concordia între creștini sugerează episcopatului multiple intervenții, ale căror „mișcări de pace" nu sunt decât rezultatul cel mai original și cel mai fragil.

Mărturiile despre activitatea pastorală și reformatoare a episcopilor în Acvitania, în sudul Franței și în Italia, sunt dispersate, discontinui și, la urma urmelor, foarte puțin numeroase. Nu se poate schița un tablou pe de-a întregul coerent al acestui efort. În centrul Franței, conciliile de la Bourges și de la Limoges, din 1031, nu oferă o imagine foarte favorabilă a clerului, ale cărui deficiențe par grave. Aceste adunări sunt tardive, și de pe urma lor nu se pot trage concluzii sigure despre viața religioasă a secolului al X-lea, știind mai ales că arhiepiscopii de Bourges, la sfârșitul epocii carolingiene, au fost pastori remarcabili. Sensul evoluției nu este sigur. Dimpotrivă, această regiune pare pământul ales al reformei monastice clunisiene, ceea ce produce un contrast interesant cu mediocritatea clerului[2].

---

1 *PL*, 134 *c* 859-900.
2 G. DEVAILLY, *Le Berry* [185], p.148 și urm.

În Languedoc, sinoadele episcopale nu sunt foarte numeroase în secolul al X-lea. Aceste reuniuni se preocupă, în primul rând, de reglementarea conflictelor legate de jurisdicții care pun la cuțite diocezele și parohiile în legătură cu drepturile și limitele lor. La sfârșitul secolului al X-lea, problema esențială este pacea. Legislația conciliară ce impune regulile în acest domeniu se continuă mult în secolul al XI-lea. Dimpotrivă, reforma disciplinară a clerului nu trece pe primul plan decât la mijlocul secolului al XI-lea, adică la o dată foarte târzie[1]. În Provența, incursiunile sarazinilor și criza de autoritate au provocat numeroase pagube în întreaga regiune, iar temporalul anumitor episcopii este complet ruinat. Biserica nu-și reface forțele și bunurile decât la mijlocul secolului al X-lea. Mișcarea de restaurare se accelerează începând din 975, fiind marcată prin întemeierea de capitluri în orașele din interior. Efectivele pentru acest scop sunt modeste, 16 canonici la Carpentras, 12 la Apt. Comunitățile de clerici care s-au menținut la Arles, la Avignon, la Aachen în secolul al X-lea, nu par foarte fervente. Mișcările de reformă apar în secolul al XI-lea în acele orașe unde reconstituirea Bisericii a progresat puțin. Abațiile se întemeiază din nou. Așa s-a întâmplat la Saint-Victor din Marsilia, prin voința episcopului orașului, care este fratele vicontelui. Începuturile sunt dintre cele mai modeste, cu numai câțiva călugări. Restaurarea nu este completă decât prin alegerea primului abate titular, în 1005[2]. Această reconstrucție tardivă este confirmată în întreaga regiune. Abația de la Psalmodi face eforturi îndelungate pentru a se reorganiza și nu reușește decât la sfârșitul secolului al X-lea. Papa dă ilustra mânăstire Lérins, Clunyului, în 978, și viață monastică este semnalată la Saint-Pons-de-Nice înainte de 999. Alte întemeieri, mai puțin importante, consolidează mișcarea după anul 1000. Pe scurt, reînnoirea Bisericii în Provența se bazează pe introdu-

---

[1] E. MAGNOU NORTIER, *La société laïque* [199], pp.368-373.
[2] P. AMARGIER, *Les élections abbatiales à l'âge d'or de Saint-Victor de Marseille,* in *RB,* t. LXXXVII, 1977, pp.375-382.

cerea unei vieți comunitare, fie că este clericală sau monastică. Episcopii care îi înțeleg bine interesul o încurajează și câteodată sunt chiar cei care o provoacă. Această mișcare nu privește decât un număr mic de persoane și, la această dată, nu poate sprijini un efort general de reformă[1].

În regatul Italiei, problemele sunt foarte diferite. Episcopiile sunt numeroase, iar diocezele sunt circumscripții reduse din punct de vedere geografic, dominate de oraș. Deja în timpul secolului al X-lea, episcopul și cetatea merg împreună, iar puterea conților este progresiv împinsă către regiunea de șes[2]. Italia cunoaște două perioade foarte diferite. În timpul primei, anarhia domină cu o aspră competiție pentru putere. În cea de a doua, autoritatea regelui Germaniei se impune, nu fără greutăți, și contribuie la o revenire la ordine ce rămâne precară. Episcopii sunt confruntați în primul rând cu dezordinea, cu spolierea și cu revoltele. Un suveran așa cum este Beranger al II-lea le este ostil. După 962, ei apar ca reprezentanții împăratului în oraș, pentru că au primit bine noua putere. Poziția lor este delicată, deoarece politica germană în peninsulă este foarte fluctuantă. Un pastor numit de un suveran străin nu este totdeauna bine primit. Clerul și poporul remarcă rapid promovările nepotrivite, cazurile de simonie și nepotismul. La drept vorbind, în Italia nu episcopul este cel care promovează reforma unei Biserici de imperiu, și care astfel dobândește recunoștința suveranului și a fidelilor săi, ci un prelat care nu se simte bine între putere, clerul și vasalii săi și poporul creștin[3].

Atton di Vercelli, al cărui episcopat se încheie în momentul intervenției decisive a lui Otto I în Italia, este un observator lucid al deficiențelor morale și religioase ale clerului.

---

[1] J-P. POLY, *La Provence* [205], p.56 și urm.

[2] E. DUPRÉ-THESEIDER, *Vescovi e città nell'Italia precomunale* [361], pp.65-109.

[3] C. VIOLANTE, *La società* [212], p.178 și urm.

Scrisorile ca și capitularul său aduc în acest domeniu o mărturie elocventă, poate puțin pesimistă, ca întreaga literatură reformistă. Atton constată că anumiți clerici se îmbogățesc din exercitarea funcțiilor lor. Intrați foarte săraci în Biserică, atunci au promis castitatea fără restricții, deveniți mai comozi se căsătoresc. Dispun de resursele bisericii în favoarea lor și iau parte, pentru soția și bastarzii lor, la toate certurile de vecinătate. Prinții se obișnuiesc cu această situație și acceptă destul de ușor să-i protejeze de sancțiunile episcopilor. Preoții nu au formație intelectuală. Atton le recomandă să învețe Crezul pe de rost și îi roagă să se familiarizeze cu Sfânta Scriptură. Propriile sale comentarii la Epistolele Sfântului Pavel nu au alt scop. Atton reamintește regulile pentru celebrarea slujbei și administrarea sfintelor taine. Preoții trebuie să celebreze funeraliile gratuit, să nu ia parte la nici o tranzacție comercială și să nu practice împrumutul din interes. Pentru Atton, episcopului îi revine obligația să aducă remedii acestor slăbiciuni. El trebuie să instruiască, să constrângă și să sancționeze. Sarcina nu i se pare insurmontabilă. De aceea, nodul reformei i se pare desemnarea de prelați capabili și atașați împlinirii cu sfințenie a slujbei lor. Atton constată că alegerile făcute de prinți sunt rareori satisfăcătoare și preconizează revenirea la alegerea canonică. Pentru el, problema este alegerea candidatului potrivit și nu confirmarea sa de autoritatea civilă sau investitura sa. Pe scurt, dreptele aspirații spre reformă ale lui Atton nu erau incompatibile cu sistemul ecleziastic al împăraților saxoni.

Or, politica ecleziastică a împăraților nu este în Italia ceea ce este în Germania. Din motive politice evidente, ei se străduiesc să parvină la scaunele episcopale candidați siguri. Aceste alegeri și acești oameni sunt discutați. Astfel, la Milano, este cazul cu episcopii Landolfo și Arnolfo. Contestați de cler, ei se bazează pe familia lor și pe vasalii laici ai Bisericii ambroziene, cărora urma să le cedeze bogății, prerogative și divese drepturi. Rezultatul pare fără mare profit religios, iar succesorul, Aribert, trebuie să reconstituie patrimoniul și să restabilească autoritatea episcopului. Acest sistem nu pare să permită o reformă morală a clerului[1].

---

[1] *Ibid.*

D. *ÎMPĂRATUL ȘI PAPALITATEA*

Dinastia carolingiană și-a fondat acțiunile politice pe o alianță cu papalitatea și a deschis larg Biserica francă spre influența romană în toate domeniile. Papalitatea a beneficiat copios de pe urma acestui fapt. Unei lumi guvernate de împărat îi corespundea o Biserică ce nu avea decât un singur conducător. Nu este vorba aici de o problemă teologică, ci de un fapt practic și de o percepție imaginativă ce contrabalansau tradiția particularismului diferitelor Biserici naționale.

Nimeni nu contestă primatul de onoare al Bisericii romane și al conducătorului ei, și toată lumea este de acord să recunoască faptul că tradițiile sale sunt excelente, iar cutumele sale sfinte. Rolul papalității, în perioada carolingiană, nu se oprește aici. Trimiterea *pallium*-ului mitropoliților, ceea ce le concede drepturile și titlul de arhiepiscop, marchează o ordine ierarhică. În plus, Roma este jurisdicția de apel în procesele ecleziastice care îi privesc pe clerici și pe laici. Încă din perioada carolingiană, papalitatea apare drept cheia de boltă a unui sistem. Cu toate acestea, capacitatea sa de intervenție în diferitele probleme rămâne intermitentă. Este mare atunci când scaunul de la Roma este ocupat de persoane precum Nicolae I sau Adrian al II-lea, este mai slabă atunci când situația este mai nesigură.

Intervenția laicilor în favoarea Bisericii nu era exclusă, cu toate acestea, nimeni nu se gândea atunci că acest ajutor și această protecție pot lipsi. Era, în același timp, o practică concretă deja tradițională și o anumită concepție despre rolul puterilor în lume. De altfel, guvernarea bisericilor locale prin prinți și regi nu pare să ridice din partea episcopilor multe proteste. De aceea, la nivelul excepțional la care se situează scaunul roman, unicul personaj competent pentru a-l apăra este împăratul. La drept vorbind, această tradiție s-a născut cu Imperiul creștin, s-a continuat în Bizanț și apoi s-a reînnoit cu Imperiul carolingian.

În secolul al X-lea, alternativa nu mai este de altfel între tutela împăratului și ceea ce reformatorii vor numi mai târziu libertatea Bisericii, ci între autoritatea unei puteri consacrate vocației universale, Imperiul, și o tiranie locală. Pe întreg parcursul secolului al X-lea, scaunul roman își marchează preferința pentru pacea și dreptatea garantate de autoritatea legitimă a împăratului și a regilor. Legații pontificali care participă la diferite concilii locale, în Germania în vremea lui Conrad I și în Franța în cea a lui Ludovic al IV-lea, se străduiesc să consolideze puterile regulare și consacrate de Biserică. De aceea, peripețiile accesului lui Otto I la Imperiu și reticențele ce se pot manifesta au, așadar, mai puțină importanță decât atracția reciprocă pe care cele două puteri o exercită una asupra celeilalte. Intrarea lui Otto în Roma și ungerea imperială reprezintă o restaurare și o repunere în ordine. Nu trebuie să ne înșelăm asupra secolului. Din moment ce autoritatea regelui a eliberat Biserica germană de tirania ducilor, prezența împăratului la Roma eliberează papalitatea de autoritățile nelegitime.

Inițiativele lui Otto I trebuie interpretate comparativ cu tradiția carolingiană. La urcarea lor pe tron, împărații aveau obiceiul de a confirma promisiunile făcute cândva de Pepin și Carol cel Mare, fundamente ale statului pontifical. Cu această ocazie, ei aduceau deopotrivă la cunoștință orientarea pe care înțelegeau să o dea raporturilor dintre cele două puteri. Aceste texte, numite pacte pentru că rezultă dintr-un acord între două părți, se prezintă sub forma unui privilegiu acordat Bisericii romane. Cele mai cunoscute și cele mai importante sunt cel dat de Ludovic cel Pios în 817 și *Constitutio romana*, promulgată de Lotar, în 824[1].

De aceea, privilegiul acordat Bisericii romane de Otto I, cu ocazia ungerii, este tradițional. Este în principal o

[1] MGH, *Capit.*, t.I, nº172, pp.352-355, și nº161, pp.323-324.

confirmare a concesiilor precedente. Prima parte, cea mai lungă, privește caracterul temporal al papalității. Reproduce în întregime primele clauze ale privilegiului lui Ludovic cel Pios. Otto îi recunoaște papei posesiunile pe care el le deține în mod real în 962, îi confirmă concesiile acordate, dar totdeauna amânate sau pierdute de atunci, și adaugă la acestea unele teritorii din Italia de Sud, asupra cărora papalitatea avea pretenții. Pe scurt, Sfântul Scaun a obținut maximum din ceea ce putea pretinde[1].

În a doua sa parte, privilegiul tratează despre alegerea pontifului și despre administrarea statelor sale. Reia dispozițiile din *Constitutio romana*. Înainte de hirotonisirea sa, papa trebuia să depună jurământ public în fața împăratului sau a trimisului său. În sfârșit, împăratul se vedea acordând un drept de control asupra administrației pontificale. *Missi* trimiși de el puteau să ancheteze și eventual să intervină direct, la ordinul împăratului.

Aceste dispoziții ce restaurau ordinea carolingiană nu implicau nici o aservire suplimentară a papalității. Ioan al XII-lea, care nu era lipsit de ambiție lumească, ca demn urmaș al părintelui său, senatorul Albéric, a urzit rapid intrigi împotriva împăratului și s-a unit cu dușmanii săi. La întoarcerea sa la Roma, în noiembrie 963, Otto I a obținut demiterea sa printr-un sinod. De altfel, nimeni nu a vrut să ia apărarea acestui personaj cu moravuri descompuse. Era, totuși, o noutate nemaiauzită. Un sinod nu se erijase niciodată în judecător al scaunului roman, niciodată intervenția unui laic în chestiunile Bisericii nu fusese împinsă atât de departe[2]. Comparativ, Carol cel Mare părea rezervat în mod cu totul singular.

---

[1] W. ULLMAN, *The origins of the Ottonianum*, in *Cambridge Hist. Journal*, t.XI, 1953; și TH. SICKEL, *Das Privilegium Ottos I für die römische Kirche vom Jahre 962*. Innsbrück, 1883.

[2] Recenzie detaliată a sinodului în LIUTPRAND DE CREMONA, *Historia Ottonis*, in MGH SS, t. III, pp.342-343. Sinodul este condus de împărat, există episcopi și baroni veniți din Germania și din Italia de Nord. Majoritatea este formată de episcopii din împrejurimile Romei, preoții cardinali din Orașul Sfânt și funcționarii curiei. Învinuirile reținute împotriva lui Ioan al XII-lea sunt morale.

În momentul în care Otto intrase în Roma, în 963, el ar fi cerut romanilor un jurământ care îi angaja să nu mai lase să fie ales sau hirotonisit un papă în afara consimțământului sau alegerii împăratului sau a fiului lui. Faptul nu este cunoscut decât prin povestirea lui Liutprando, și ar putea trece drept îndoielnic dacă evenimentele nu arătau, prin urmare, că împăratul a exercitat în mod real acest drept[1]. Acest jurământ nu are, la drept vorbind, nimic anormal. La această dată, alegerea pontifului se face prin consimțământul clerului și al poporului roman. Or, împăratul este cel mai înalt reprezentant al ordinii laice și ungerea sa face din el un roman și un elector pentru papă. Nimeni nu se îndoiește că opinia sa ar prevala, dacă, întâmplător, s-ar afla la Roma în timpul alegerii unui pontif. Jurământul cerut nu are ca scop decât a-i rezerva drepturile în caz de absență.

De la jurământ la desemnarea pur și simplu a papei nu există decât un pas, trecut cu ușurință, deoarece succesorii lui Otto I nu au în legătură cu acest punct aceeași discreție. Otto al III-lea îl numește pe Gerbert și o și scrie, ceea ce pare semnul unei acceptări generale a noii ordini[2]. Alegerile împăraților sunt mai curând satisfăcătoare. Candidații lor sunt oameni demni și uneori chiar pontifi curajoși care iau măsuri reformatoare, puțin urmate de efecte, la drept vorbind. Împărații cedează uneori tentației de a instala pe tronul pontifical un episcop german sau pe propriul lor capelan. După toate considerațiile, mai ales absențele împăratului sau slăbiciunile puterii sale sunt cele care lasă Roma în seama intrigilor și uneori chiar a dezordinii.

---

[1] LIUTPRAND, *Historia Ottonis*, in MGH SS, t. III, p.342. *Jurantes numquam se papam electuros aut ordinaturos praeter consensum et electionem domini imperatoris Ottoni Caesaris Augusti, filiique ipsius regis Ottonis.*

[2] *Pro amore sancti Petri, domnum Silvestrum, magistrum nostrum, Papam eligimus et, Deo volente, ipsum serenissimum ordinavimus te creavimus,* in MGH, *Diplomata,* t.II, p.818, diplom. Otton III, n°. 389.

III

Reînnoirea monastică

Mânăstirea carolingiană este o instituție prea legată de structurile înseși ale guvernării și ale societății france pentru a nu suferi, și în multe feluri, de pe urma crizei de autoritate. Ea este bogată în bunuri funciare ce nu sunt eliberate de orice obligație față de suveran, de seniorii laici sau de episcopi. Drepturile care apasă asupra acestei averi sunt reale: sunt transmisibile și alienabile. Ele pot fi extinse prin abuz și uzurpare. Mânăstirile sunt și locuri de exercitare a puterii locale, de vreme ce, în general, au primit privilegiul de imunitate. Deținerea lor directă sau indirectă permite afirmarea puterii. De aceea, ele intră ca tot atâtea elemente esențiale în sistemul principatelor teritoriale. Constituie atunci obiectul unor vii dispute, de pe urma cărora au adesea de suferit. În sfârșit, acolo unde evoluția formelor de guvernare duce la formarea de seniorii independente, mânăstirile se află în miezul unei probleme de redistribuire a puterilor.

Este indubitabil că această inserare a abațiilor într-un context politic instabil a avut consecințe asupra vieții monastice. Rearanjarea puterilor provoacă tulburări ce nu favorizează liniștea mânăstirilor. Nu am putea, totuși, subscrie la punctul de vedere al contemporanilor care, percepând greșit schimbările politice, pun toate aceste nenorociri pe seama lăcomiei sau a impietății celor mari. Or, aceleași personaje sau descendenții lor restaurează

abațiile, la una sau două generații după aceasta. Nu se poate imagina corespunzător o asemenea schimbare de mentalitate religioasă într-un atât de scurt interval de timp.

Chiar în momentul în care semnele cele mai indiscutabile de decadență a vieții monastice se arată cu putere, anumite abații rămân fervente și regulare. Ele sunt probabil mult mai numeroase decât ne lasă să credem sursele istorice, ce înclină aproape totdeauna pentru reformă. Ele sunt cele care furnizează personalul pentru renașterea monastică a secolului al X-lea.

A. DECADENȚA MONASTICĂ

Semnele dereglării vieții monastice se amplifică în vremea domniei lui Ludovic cel Pios. Faptele sunt aproape totdeauna identice: instalarea unui abate laic prea puțin preocupat de viața regulară înseamnă ruinarea abației și declinul zelului.

Această suită de evenimente subliniază ceea ce reforma lui Benedict din Aniane avea incomplet asupra unui punct capital: numirea abaților. În toate abațiile regale, ea era de competența suveranului, ceea ce nu excludea instalarea unui laic în această funcție. Această practică frecventă în vremea lui Carol cel Mare nu fusese desființată de Ludovic cel Pios. Ea nu dăduse numai rezultate proaste, deoarece Angilbert, Eginhard și mulți alții au fost abați remarcabili. Cu toate acestea, după împărțirea de la Verdun, regii par mai puțin bogați și mai grijulii în satisfacerea dorințelor celor mari de a-și mări clientela. Oferirea unei abații devine un mijloc normal pentru a recompensa un slujitor, pentru a avantaja un prieten și pentru a dota fetele. Așa se întâmplă în Lorena. În vremea lui Lotar I, contele Adalard poseda patru mari abații, cele de la Echternach, de la Sankt Maximin din Trier, de la Stavelot și de la Saint-Vaast din Arras. Lotar al II-lea dă abația Gorze contelui Bivin, fratele reginei Theutberge. Femeile însele

posedă mănăstiri. Astfel, Saint-Glossinde de la Metz, o comunitate de călugărițe, aparține reginei. Faptul este atât de clar acceptat, încât papa Adrian al II-lea, în timpul peripețiilor divorțului lui Lotar al II-lea, îl roagă pe rege să o primească pe Theutberge ca soția sa, și să-i înapoieze abațiile ce i-au fost promise[1]. Episcopii nu ezită, nici ei, să dea abațiile ce depind de ei laicilor.

Apărea necesar să se ocrotească, de acapararea de un abate laic, bunurile trebuitoare întreținerii comunitătii monastice. Din această cauză, patrimoniul este împărțit în două părți, dintre care una este atribuită călugărilor, în vreme ce cealaltă rămâne la dispoziția abatelui. În provincia ecleziastică Trier, această despărțire este cunoscută, încă de la începutul secolului al IX-lea, la abația de la Moyenmoutier. Ea reprezintă, la mijlocul secolului, regimul comun. În plus, unele bunuri sunt afectate pentru însărcinări speciale, cum ar fi infirmeria și acordarea de pomeni. Așa se întâmplă la abația Sankt Mihiel, din epoca lui Carol cel Mare[2].

Aceste dispoziții nu-i împiedică pe abații laici să acționeze după bunul lor plac. Uneori, ei îi înlocuiesc pe călugări cu canonici, deoarece atribuirea de prebende individuale costă puțin și permite însușirea tuturor celorlalte bunuri monastice. Din acest motiv, contele Adalard transformă Echternach în comunitate canonială. Abația de la Saint-Arnoult cunoaște aceeași soartă. la mijlocul secolului al IX-lea, Moyenmoutier și Saint-Vanne la sfârșitul secolului, iar multe alte abații la date necunoscute. Viața monastică dispare, iar viața regulară pare cât se poate de nesigură.

Evenimentele determină ca aceste numiri să fie și mai dezastruoase, atunci când misiunea abatelui laic constă exact în mobilizarea resurselor necesare pentru război.

---

1 J. CHOUX, *Décadence et réforme monastique dans la province de Trèves*, in *RB*, t. 70, 1960, pp.204-223.

2 E. LESNE, *L'origine des menses* [251].

Regii sărăciți își păstrează pentru ei aceste funcții de abați[1] și le conced, deopotrivă, celor mai buni dintre oamenii lor de arme. Carol cel Pleșuv îi atribuie lui Robert cel Puternic abațiile de la Saint-Martin din Tours, de la Marmoutier și de la Saint-Aubin din Angers, care se află sub comanda sa militară.

Abațiile secularizate nu găsesc de multă vreme un preot regular. După moartea lui Robert cel Puternic, marile abații din Neustria trec în mâinile abatelui Hugues. În 886, la moartea sa, ele revin fiilor lui Robert cel Puternic, Eudes și Robert. Ales rege, Eudes îi concede fratelui său mânăstirea Saint-Martin din Tours, ce rămâne în patrimoniul familiei. Alte mânăstiri sunt date vasalilor: Thibaud cel Vârstnic, conte de Tours și de Blois, primește Marmoutier, iar Geoffroi Grisegonelle, conte de Anjou, Saint-Aubin. Pe scurt, istoria acestor abații secularizate este identică celei a onorurilor publice. Apropiate de centrele vitale ale principatelor teritoriale, ele joacă un rol fundamental în constituirea lor. Dimpotrivă, o cu totul altă abație este situată într-o zonă intermediară, unde se confruntă diverse ambiții. Este cazul ilustrei abații de la Corbie care, la marginile regiunii Vermandois, este victima agresiunilor armate[2]. Cuprinsă după aceea între comitatul Flandrei și domeniul regal, cunoaște diferite vicisitudini, potrivit politicii puternicilor săi vecini.

Istoria abațiilor din Franța este exemplară și nu se poate minimaliza degradarea vieții monastice provocată de aceste acaparări și revendicări armate. Germania cunoaște aceleași probleme în epoca lui Ludovic Copilul și a lui Conrad I. Ducii se străduiesc să încorporeze bogățiile abațiilor în patrimoniul lor, și în parte, reușesc. Perioada slăbirii autorității este cu toate acestea mai scurtă, decât în Franța.

---

[1] Carol cel Pleșuv păstrează pentru el funcția de abate la Saint-Denis.

[2] Corbie este incendiată în 913 și 920 de Herbert de Vermandois. În 946 seniorii care se pretind conți de Corbie uzurpă bunurile. În sfârșit, reprezentanții legali creează dificultăți în timpul primei jumătăți a secolului al XI-lea.

Invaziile scandinave, ungare și sarazine își au și ele un rol în ruinarea mânăstirilor și dezorganizarea vieții lor religioase. Așezările monastice sunt afectate în diverse moduri. În primul rând în bunurile lor, atunci când trebuie să plătească răscumpărări, iar unele erau enorme. Operațiunile armate antrenează un jaf generalizat și o ruină dificile de depășit. Uneori, abațiile sunt pur și simplu distruse. Spaima face restul și se cunoaște povestirea îndelungatei fugi a călugărilor de la Noirmoutier în etape succesive, între 836 și 875 de pe țărmurile Oceanului până la Saint-Philibert. Cea a călugărilor de la Fontenelle este aproape la fel de celebră[1]. Se observă conturarea regiunilor de refugiu: Auvergne, unde rămân o vreme călugării de la Noirmoutier și unde găsesc refugiu cei de la Saint-Maixent și de la Charroux. Burgundia este o provincie protejată. Și Flandra este, după anii 900-910. În alte părți, distrugerile par pline de consecințe. Anii 880 sunt cu precădere dificili. Saint-Riquier este luat și distrus în 881. În același an, Corbie este jefuită timp de șapte zile. În 882, abația de la Prüm este pustiită, iar normanzii ocupă și incendiază Trierul și împrejurimile lui. În 889, ei pustiesc regiunea Verdun și Toul.

Avansarea sarazinilor capătă aspectul unei catastrofe în Italia de Sud. Cele mai mari abații sunt distruse. Saint-Vincent de Vulturne este luat în 881, iar călugării sunt strangulați. Situl este abandonat vreme de treizeci de ani. Montecassino este atacat în două rânduri, la interval de câteva săptămâni, în 883. Călugării fug, iar cei care scapă cu viața se refugiază la Teano, lângă Capua. Muntele Sfântului Benedict nu a fost reocupat înainte de 943. Farfa este, de asemenea, vizitată. Pe coasta provensală viața monastică dispare pentru multă vreme la Lérins și la Saint-Victor din Marsilia.

---

[1] R. POUPARDIN, *Monuments de l'histoire des abbayes de Saint-Philibert*, Paris, 1905; F. LOT, *Etudes critiques sur l'abbaye de Saint-Wandrille*, Paris, 1913 și DOM J. LAPORTE, *Histoire des reliques des saints Wandrille et Ausbert en Flandres au Xe siècle*, in *Abbaye Saint-Wandrille*, Saint-Wandrille, 1960.

Atacurile ungare sunt mai târzii. Marele raid din 899-900 provoacă numeroase ruine în Lombardia. Bavaria este în special vizitată în timpul primilor zece ani ai secolului al X-lea. Abația de la Tegernsee este jefuită în 917. În 911, se semnalează o trecere a ungurilor prin Burgundia, iar în 917 prin Lorena, unde jefuiesc Saint-Dié și Moyenmoutier. Aceste raiduri, rapide, inspirate de dorința de a prăda, provoacă rareori distrugeri complete.

Este dificil de stabilit bilanțul. La drept vorbind, această sumă de nenorociri trebuie repartizată pe o jumătate de secol și pe un teritoriu imens. Este delicată aprecierea influenței lor asupra vieții religioase propriu-zise. De altfel, ar fi mai util să cunoaștem bine regiunile de refugiu și abațiile unde persistă credința.

Este sigur că mânăstirile din Germania, unde structurile carolingiene rămân mai solide și unde restaurarea puterii este rapidă, sunt puțin atinse de întrecerea dintre prinți. Exigențele regelui în materie de servicii nu depășesc posibilitățile recunoscute, chiar dacă suveranii saxoni iau de la abații importante contingente militare. Numai Bavaria a fost expusă cu adevărat distrugerilor provocate de invaziile ungare. Lorena, Valea Rinului și Alpii sunt ținuturi protejate.

Este cât se poate de evident că unele abații vechi răspândesc o măreție incontestabilă. Așa este Sankt Gallen, în vremea abatelui Salomon, între 890 și 920. Școala este la apogeul reputației ei, iar abația este în măsură să furnizeze profesori. O impresie mai puțin fragmentară poate fi oferită de studiul câtorva mari abații din provincia Trier. Gorze este sub conducerea unui abate regular de la 863 la 922. Ea trece apoi, pentru zece ani, în mâinile unui laic. În 933 există la Gorze călugări vechi destul de fervenți pentru a accepta observanțele austere introduse de abatele Einold. De aceea, lucrarea *Viața* lui Jean de Gorze, ce pretinde că abația este pustie și viața respingătoare, exagerează în mod evident, la fel ca și harta episcopului Adalbéron I de Metz, ce declară mânăstirea lipsită de orice viață religioasă[1]. Prüm este condusă în mai multe rânduri, în

[1] A. D'HERBOMEZ, *Cartulaire de l'abbaye de Gorze*, Paris, 1898-1901, p.92.

această perioadă, de preoți regulari care lasă o amintire excelentă. Abația de la Sankt Mihiel cunoaște în tot acest timp o succesiune neîntreruptă de abați luați dintre călugări. Saint-Ellie din Toul este o mânăstire episcopală foarte frecventată, unde viața religioasă se menține. Alte abații, Sankt-Maximin din Trier, de exemplu, sunt conduse de laici. Tabloul de ansamblu este nuanțat și nu s-ar putea afirma că întreaga viață monastică a dispărut[1].

Fervoarea religioasă nu se limitează la aceste câteva exemple localizate într-o regiune protejată în mod special. Ceea ce aflăm în legătură cu mânăstirea aceea sau cealaltă, prin intermediul vieții câtorva sfinte personaje, confirmă această impresie. Astfel, mânăstirea de la Aurillac, întemeiată către 890 de contele Géraud, căruia Odon de Cluny i-a scris viața, nu era un loc de spirit lumesc, nu mai mult decât comunitățile unde Bernon și-a făcut ucenicia pentru viața monastică. Saint-Denis, care a făcut o impresie atât de puternică asupra lui Gérard de Brogne, nu putea fi lipsită de întreaga cucernicie!

Înnoirea monastică și reforma se sprijină în mod evident pe mânăstirile care au rămas entuziaste. Nimic mai normal. La drept vorbind, sarcina pare complexă, și trebuie să distingem trei aspecte principale. Există, în primul rând, reconstrucția abațiilor distruse sau abandonate. Acțiunea materială este însoțită de reinstalarea unei comunități ce adoptă adesea o viață monastică strictă. Mișcarea de reformă propriu-zisă se manifestă prin întemeierea de noi mânăstiri, cum este cea de la Cluny, sau prin restaurarea spirituală a vechilor abații, în care viața religioasă cunoscuse o delăsare. Mișcările de reformă sunt numeroase, ele au adesea ca punct de plecare o mânăstire, și se extind după aceea la multe altele. În plus față de voința pentru o viață regulară, ele au drept caracteristică să dea naștere uniunilor de mânăstiri și, în

---

[1] Reformatorii se plâng că în întreaga Franță nu a existat o singură mânăstire regulară, în care să poată intra un călugăr serios, *Vita Odonis*, in *PL*, 133 c 53.

cazurile cele mai elaborate, unui ordin. În sfârșit, monahismul găsește noi surse de inspirație prin dezvoltarea vieții eremitice și organizarea sa.

Aceste trei aspecte ale renașterii vieții monastice se combină mai mult sau mai puțin. Un asemenea abate reformator, ca Richard de Saint-Vanne, este o vreme eremit, o asemenea abație reconstruită devine conducătoare de ordin, așa cum se întâmplă cu Saint-Victor din Marsilia, iar Cluny, mânăstire nouă, ajunge pe prima treaptă. Se impune totuși, pentru mai multă claritate, să distingem tendințele și orientările.

B. CLUNY

Doi bărbați eminenți sunt la originea mânăstirii de la Cluny, ducele de Acvitania, Guillaume cel Pios, și abatele Bernon.

Guillaume dorea să întemeieze o mânăstire spre mântuirea sufletului său și l-a ales pe Bernon ca abate, pentru că știa, de la cei care îi erau apropiați, despre comunitățile pe care le conducea că trăiau în râvnă. Acest gest de indiscutabilă credință este însoțit de donarea domeniului (*villa*) Cluny, la 11 septembrie 909, în condiții cu totul liberale[1]. Ducele, apoi nepotul și succesorul său, Guillaume cel Tânăr, acționează în anii următori ca protectori-născuți ai Clunyului, semnând ei înșiși toate chartele importante și atrăgând bunăvoința credincioșilor, ca și a vasalilor lor[2].

Bernon, un burgund de familie nobilă, întemeiase pe pământurile sale abația de la Gigny. El a devenit călugăr la Saint-Martin din Autun ce fusese reformată, către 870, de călugări veniți de la Saint-Savin, o fiică a întemeierii de la Aniane. Se trăia atunci potrivit cutumelor impuse de celebrul abate, într-o viață regulară foarte strictă. În această disciplină,

---

[1] Data de 909 și nu 910 a fost stabilită de G. de Valous în articolul „Cluny" din *DHGE*.

[2] M. CHAUME, *En marge de l'histoire de Cluny*, in *Revue Mabillon*, t. XXIX, 1939, p.41 și urm.

venită din vremuri carolingiene, s-a format Bernon. El a impus-o *cellei* de la Baume-les-Messieurs, pe care a fost însărcinat să o reformeze, și la Gigny, păstrând aceste două comunități sub autoritatea sa. Știuse să-i trezească regelui Burgundiei, Rudolf I, interesul față de Baume si să obțină astfel bunuri funciare. Pentru Gigny, mânăstirea sa personală, el a obținut de la papa Formosa, în 894, un privilegiu ce-i garanta libertatea de alegere abațială. Aceste fapte dovedesc în ce măsură era credincios spiritului lui Benedict din Aniane. În sfârșit, lui Bernon trebuie să-i atribuim alegerea poziției de la Cluny, probabil pentru că nu era fără legătură cu familiile aristocrației vecine.

Charta întemeierii mânăstirii de la Cluny conținea dispoziții ce urmau să se dezvăluie cu timpul fundamentale. Guillaume cel Pios dăruia *villa* de la Cluny sfinților apostoli Petru și Pavel, adică Bisericii romane și conducătorului său. Era un transfer al proprietății excepționale, deoarece călugării ce locuiau la Cluny posedau, dețineau și guvernau, pentru vecie, bunurile concedate. Noua mânăstire și bunurile sale deveneau, cel puțin teoretic, o parte din patrimoniul funciar al Scaunului apostolic. Pentru a recunoaște faptul acesta, călugării trebuiau să plătească o dată la cinci ani un cens de 10 sous pentru luminatul apostolilor. Guillaume cel Pios renunța astfel la drepturile pe care le putea exercita proprietarul asupra unei mânăstiri construite pe pământurile sale.

Charta adăuga: „Am binevoit astfel să inserăm în acest act că, începând din ziua aceasta, călugării nu mai sunt supuși jugului nici unei puteri pământești". Această dispoziție era lămurită prin enumerarea actiunilor interzise. Donația interzicea invadarea bunurilor de la Cluny, sustragerea lor parțială sau oferirea lor ca beneficiu către oricine. Acest ordin categoric se referea la toți prinții laici, la conți, la episcopi și chiar la papă. Nu era vorba decât de temporal. Era, într-un fel, o clauză de imunitate întărită. Luat literal, Cluny nu era supus nici unei puteri ce avea capacitatea de coerciție asupra pământului său, și se

găsea astfel sustras oricărei autorități pământești[1]. Este adevărat, la această dată, nu se pare că întemeietorul va fi înțeles să atribuie o autonomie atât de mare întemeierii de la Cluny, deoarece, fără să intervină în viața internă a mânăstirii, îi asigura protecția. În acest sens limitat, charta de donație a Clunyului este, se pare, mai aproape de obiceiurile carolingiene, decât de consecințele pe care abația a știut să le tragă, cu timpul.

De fapt, donarea unei mânăstiri Apostolului Petru, mai curând decât regelui, nu era, în 909, o acțiune necunoscută. Existaseră exemple în Italia încă din secolul al VIII-lea. Ele devin mai numeroase în secolul al IX-lea, pe măsură ce protecția regală devine mai nesigură. Astfel, Girard, conte de Vienne, și soția sa Berthe, fondatorii mânăstirilor de la Vézelay și de la Pothières, pe care le subordonează Romei și pontifului. Ei plătesc un cens Bisericii romane. Nicolae I, care a primit această cerere, s-a mulțumit să acorde, în 863, un privilegiu potrivit căruia regi, episcopi sau demnitari de orice fel nu au putut să ridice, să sustragă sau să folosească în profitul propriu sau al altuia bunurile concedate. Formularea reține atenția pentru că nu pare îndepărtată de cea a chartei de întemeiere de la Cluny. Totuși, ne putem întreba asupra sensului exact al actului din 863, pentru că acest transfer de proprietate, la acea dată, nu anulează drepturile regelui. Dimpotrivă, în 909, donatorul dispunea de puteri princiare și semnificația actului se modifică din acest motiv. Într-un vocabular apropiat și în legătură cu un scop identic se percepe o schimbare ce ține de evoluția puterilor într-o jumătate de secol[1].

De la o imunitate carolingiană abia modificată, în care papa îl înlocuia pe rege, la un principat ecleziastic, trecerea este imperceptibilă și poate că a scăpat regilor și prinților. În 868, Carol cel Pleșuv, care face pace cu

[1] *Ne fastibus regiae magnitudinis subjiciatur, nec cujuslibet terranae potestatis jugo subjiciantur.* A. BRUEL, *Recueil des Chartes de l'abbaye de Cluny*, Paris, 1876-1903, t.I, n°112, p.124.

[2] Lista mânăstirilor date Scaunului apostolic in E. AMANN și A. DUMAS, *L'Eglise au pouvoir de laïques* [58], p.346.

Girard, conte de Vienne, confirmă privilegiile pe care le are Vézelay, fără să-și păstreze autoritatea. În 939, Ludovic al IV-lea Outremer, care eliberează o diplomă întemeierii de la Cluny, acordă următoarele: „acest loc va fi precum a stabilit contele Guillaume, scutit de orice dominație laică"[1].

Oamenii Bisericii, care, după toate probabilitățile, percepeau sensul acestor formule mult mai bine, au tras destul de repede consecințele din acest fapt. Odon de Cluny a obținut în 931 de la papa Ioan al XI-lea o bulă ce confirma statutul mânăstirii. Ea conceda o imunitate ce excludea orice autoritate asupra bunurilor prezente și dependențelor viitoare ale abației. Ea proclama facultatea călugărilor de a alege liber abatele pe care îl doreau și de a subscrie la autonomia acordată de prinț.

Generozitatea lui Guillaume cel Pios poate fi parțial explicată, fără să dorim a o minimaliza. Întemeierea de la Cluny are loc într-un moment când principatele teritoriale au ajuns să-și definească teritoriile și când autoritatea ducelui este stabilită. Ralierea la Roma rămânea fără reale consecințe, din moment ce întemeietorul asigura în același timp pacea și protecția, și fără utilitate precisă, de vreme ce autoritatea Scaunului apostolic nu era foarte mare. Exista în acest punct o precauție, pe care precedentele o explică. Or, privilegiul dobândit joacă un rol determinant, atunci când domeniile feudale se substituie principatelor teritoriale, ca garant al păcii publice. Bunurile de la Cluny suferă atunci vexațiuni, de care vinovați sunt sirii de Brancion, de Berzé, de Beaujeu și alți câțiva. În 1016, călugării aduc la cunoștința regelui Franței și a papei certurile lor. Robert cel Pios eliberează două diplome, în 1017 și 1023, în care confirmă posesiunile abației numai în Maconnais. Intervenția regelui Franței nu trece dincolo de acest gest de bunăvoință. Dimpotrivă, papa Benedict al VIII-lea, în septembrie 1016, ordonă tuturor episcopilor din Burgundia, Acvitania și

[1] *Historiens de France*, t. IX, p.590.

Provența să-i apere pe călugări de toate relele de care suferă. El amintește că Clunyul aparține Romei și că această raliere este valabilă și pentru dependențe. În plus, ordonă episcopilor să-i excomunice pe cei care i-au molestat pe clunisieni. Neputința regelui, care nu mai intervine în favoarea Clunyului până în secolul al XII-lea, și hotărârea papei reușesc să facă din Cluny un bun al Scaunului apostolic și o seniorie a Bisericii separate, ce primește în mod hotărât un sprijin de la Biserica romană. La această dată, principiile stabilite de Bernon își găsesc împlinirea, iar mânăstirea de la Cluny constituția, care i se atribuie de obicei încă de la origine[1].

Eliberarea Clunyului se extinde deopotrivă în domeniul spiritual. În dreptul Bisericii străvechi, comunitățile monastice depindeau de episcop, care avea asupra lor autoritatea disciplinară și puterea sacramentală de a conferi ordinele. Excepțiile de la această dependență, în profitul unei legări directe de Roma, rămân o raritate în epoca carolingiană. Abația de la Fulda, care se bucură, în virtutea unei bule din 751, de acest privilegiu de scutire, este, fără a fi unica, cel mai cunoscut caz.

Problema scutirii nu se pune decât la sfârșitul secolului al X-lea. La această dată, reforma monastică a atins deja un număr important de abații, în vreme ce episcopatul, mai ales în regatul Franței, unde este prins în disputele dintre carolingieni și robertieni, pare mai compromis decât oricând cu viața laică. Călugării se bucură de un prestigiu religios neegalat, iar sentimentul că modul lor de viață îi așază deoparte se găsește, datorită acestui fapt, înviorat.

Din epoca carolingiană, tutela regelui sau autoritatea proprietarului avuseseră ca efect contrabalansarea drepturilor spirituale ale episcopului care nu era singurul ce urma să intervină în viața unei mânăstiri. De la charta

[1] J.-F. LEMARIGNIER, *Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du Xe et des débuts du XIe siècle*, in *Il Monachesimo* [279], p.357 și urm.

Clunyului, sunt numeroase abațiile care au obținut progresiv eliberarea temporală. De aceea, autoritatea episcopilor și pretențiile lor de toate felurile ce nu se lovesc de nici o putere laică apar drept abuzuri. Era perceptibilă în mod special în abațiile al căror temporal aparținea Scaunului roman, deoarece aici, mai puțin decât în alte părți, se înțelegea că o mânăstire supusă Romei, în privința bunurilor sale poate să depindă de o altă jurisdicție spirituală.

Scutirea a devenit subit o chestiune urgentă și gravă cu ocazia conflictului născut prin demiterea arhiepiscopului de Reims, Arnoul. La Conciliul de la Saint-Basle de Vergy, în 991, Abbon de Fleury susține că într-o cauză de acest fel apelul la papă este indispensabil. Episcopul de Orléans, Arnoul, care conduce acuzarea, este ostil cu violență acestei chestiuni, la fel ca și oricărei intervenții a Scaunului apostolic în problemele religioase ale regatului Franței. Episcopul de Orléans este diocezanul abației de la Fleury. Raporturile sale cu abatele se înăcresc foarte repede și Arnoul merge până la a atenta la viața lui Abbon. În aceste condiții Abbon de Fleury se străduiește să obțină scutirea pentru abația sa. Își sprijină cererea prin două lucrări foarte bine argumentate: *Collection de Canons* și *Lettre XIV*, în care adună texte vechi favorabile libertății monastice. În 997, el a obținut de la Grigore al V-lea, nu fără trudă, esențialul din ce solicitase, și anume de a se sustrage puterii coercitive a episcopului. De acum înainte, nici un episcop nu poate pătrunde în abație fără consimțământul abatelui, care, în cazul în care greșește, trebuie să fie judecat de un conciliu sau de Roma, dacă o cere. Rămânea să se elibereze de puterea de ordin[1].

Călugării de la Cluny au știut să obțină pentru ei atribuirea aceluiași privilegiu în 998 și. în plus, dreptul de a se adresa episcopului la alegerea lor pentru hirotonisirile sacerdotale și binecuvântarea abatelui. Guillaume de Volpiano a obținut același privilegiu pentru Fruttuaria, în

[1] J.-F. LEMARIGNIER, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, in *A Cluny* [366],pp.288-340.

1006, apoi pentru Fécamp și pentru Saint-Bénigne din Dijon, în 1012. Până la această dată, scutirea nu este atribuită decât câtorva mânăstiri. La drept vorbind, episcopii sunt ostili în unanimitate. În 1008, cu ocazia unui nou conflict între Fleury și episcopul de Orléans, Fulbert de Chartres, bun canonist și spirit mare, ia poziție împotriva privilegiului din 997, deoarece el nu găsește nici textul canonic nici rațiunea pentru a justifica o asemenea pretenție[1].

Punerea la punct definitivă a scutirii clunisiene este mai târzie. În 1024, Ioan al XIX-lea reînnoiește privilegiul lui Grigore al V-lea. Cu această ocazie el extinde, pentru toți călugării de la Cluny, oriunde s-ar afla, clauza care îi pune la adăpost de orice coerciție episcopală. De acum înainte, toți cei care au făcut profesiune de credință prin mâinile abatelui de Cluny, și este cazul călugărilor de la abațiile-fiice și de la priorate, sunt scutiți de autoritatea episcopilor. Papa consideră necuviincios ca „fiii Scaunului apostolic" să poată fi anatemizați de oricine fără ca justiția sa să fi fost sesizată despre acest lucru. Aceste privilegii sunt confirmate cu o ultimă energie, la conciliul roman din 1027, de către același Ioan al XIX-lea. La această dată, Cluny aparține Scaunului roman, atât ca temporal, cât și ca spiritual.

Cucerirea scutirii este etapa decisivă în constituirea ordinului clunisian. adică în organizarea sub autoritatea abatelui de la Cluny a unei imense rețele de abații-fiice, de mânăstiri supuse și de priorate.

Dreptul monastic străvechi interzice cumulul de funcții abațiale, dispoziție ce se acordă perfect cu autonomia mânăstirilor și cu puterea disciplinară și sacramentală a episcopului diocezan. Benedict din Aniane inovase, păstrând autoritatea abațială asupra abațiilor ce descind din propria întemeiere. Această practică devine repede cutumiară la reformatori, din rațiuni evidente. Ea nu atrage după sine,

[1] FULBERT, ep. 16, in *PL*, 141 c 208.

totuși, formarea unui ordin religios, pentru că această unire ține de persoana abatelui și nu este durabilă. Așa se întâmplă cu Bernon și Odon. Primul abate de la Cluny, care conducea spre destinele avute Baume și Gigny, care a primit după aceea de la Guillaume cel Tânăr, Massay și de la Ebbon de Déols, Bourg Dieu și Ethice, și-a repartizat abațiile prin testament între nepotul său, Guy, și discipolul său, Odon. Unirea nu ținea decât de persoana sa. Odon a primit deopotrivă funcția abațială în numeroase mânăstiri, în scopul de a le reforma. Legăturile de familie și prietenia explică, aproape în toate cazurile, această numire fără să fie necesar să se facă apel la spiritul de cucerire de la Cluny[1]. Or, misiunea lui Odon este uneori limitată în timp. Ea este cel mai adesea personală și nu leagă abația de mânăstirea burgundă. Astfel Fleur-sur-Loire, unde Odon reintroduce *Regula* benedictină, își regăsește independența și propriul destin, fără să aibă legături organice cu Clunyul.

Există și alte cazuri. În 929, ducesa Adelaida a dăruit Romainmoutier, precizând că această mânăstire va avea de acum înainte același abate precum Cluny și călugării din cele două lăcașuri vor forma una și aceeași comunitate. Același lucru se întâmplă cu mânăstirea de la Charlieu. Este vorba aici de legături permanente între instituții. Călugării au aceeași viață și același abate, ei trăiesc numai în două locuri diferite. Cu toate acestea, nu este un ordin în sensul exact al termenului, cu definirea precisă a raporturilor de subordonare între priorate, abațiile supuse și mânăstirea principală. Abatele de Cluny reformează în continuare, cu titlu personal, câteva mari abații în vremea Sfântului Maïeul. Totuși, există tendința de a dobândi pentru Cluny *abbatia*, adică dreptul de a-l desemna pe abate.

Ordinul de la Cluny se elaborează lent și instituțiile sale se stabilesc, uneori, târziu[2]. Anii decisivi par cei în care Ioan al XIX-lea extinde privilegiul lui Grigore al V-lea la toți călugării acolo unde ei rezidă, și îi supune pe toți clunisienii jurisdicției pontificale. Începând de la acest act

---

[1] M. CHAUME, *En marge de l'histoire de Cluny*, in *Revue Mabillon*, t. XXX, 1940, p.33 și urm.

[2] J. HOURLIER, *Cluny et la notion d'ordre religieux*, in *A Cluny* [366], p.219 și urm.

din 1024, confirmat de conciliul roman din 1027, episcopii nu mai au nici o putere de corecție asupra mănăstirilor legate de Cluny, ce țin de acum înainte de papă. Autoritatea pontifului se exercită prin cea a abatelui de Cluny. Există, așadar, un ordin în sensul propriu al termenului.

Această instituție se bazează pe câteva principii simple. Toți novicii fac profesiune de credință prin mâinile abatelui de Cluny, oricare ar fi prioratul unde au fost formați. Abatele are aceeași putere directă asupra călugărilor și toate casele sunt ca o extindere a abației-mamă. Până în secolul al XIII-lea, nu există nici provincii, nici capitlu general. Abatele de Cluny vizitează toate abațiile și dispune de puterea de corecție ca un singur și unic abate. Aceste particularități de guvernare derivă, în mod evident, din privilegiul de scutire și impun conducătorului ordinului o viață rătăcitoare, cu siguranță epuizantă.

Nu toate abațiile au aceleași relații cu Clunyul. Casele supuse imediat abatelui de Cluny poartă numele de priorate. Toți priorii sunt numiți de abatele de Cluny și unii au, ei înșiși, dependenți. Cinci mari mânăstiri se bucură de un rang aparte, Lewes, La Charité-sur-Loire, Saint-Martin-des-Champs, Souvigny și Sauxillanges. Cei care le guvernau purtau titlul de mari priori și ocupau primul loc după abați.

Autoritatea Clunyului se extinde deopotrivă la vechile abații care poartă acest nume, chiar și atunci când abatele nu mai este decât priorul caselor precedente. În sfârșit, există abații supuse, asupra cărora drepturile abatelui de Cluny sunt variabile. Uneori el numește abatele, alteori confirmă pur și simplu alegerea sa. Cu acestea din urmă, uneori, are dificultăți Clunyul, deoarece aceste abații sunt muncite de tentația independenței.

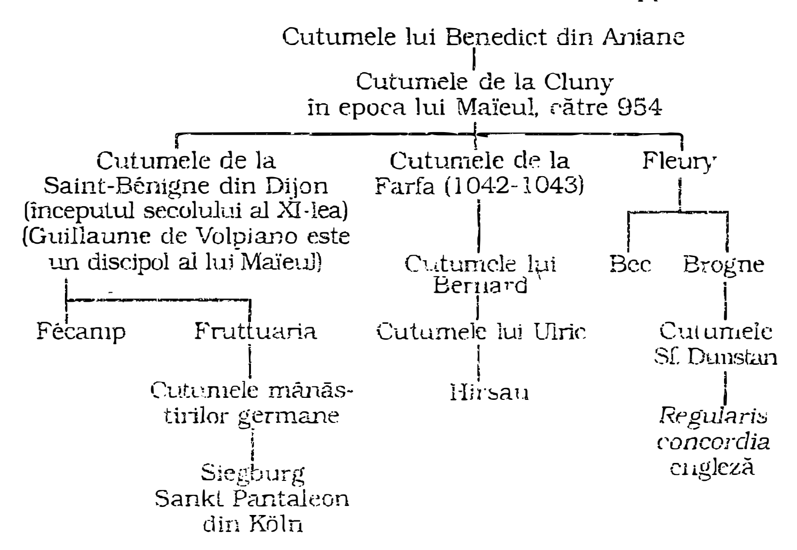
Regula Sfântului Benedict, care conduce viața clunisiană, era însoțită de uzanțe ce fixau numeroase aspecte concrete lăsate în umbră. Prin Bernon, Cluny a adoptat cutumele lui Benedict din Aniane și se alătură astfel mișcării de unificare monastică și de reformă a

epocii carolingiene. De aceea, prin acest fond comun, cutumele de la Cluny sunt apropiate de cele ale altor mișcări de reformă. Pe de altă parte, disciplina clunisiană este difuzată într-o mare măsură în afara ordinului propriu-zis, prin intermediul reformelor întreprinse, cu titlu personal, de abații de la Cluny.

Aceste cutume au fost trecute în scris foarte devreme. Primul text este cunoscut și păstrat într-o dublă redactare, din care prima ar urca până la abațiatul Sfântului Maïeul, iar cea de a doua până la cea a lui Odilon. O a treia redactare, cunoscută sub numele de *Coutumes de Farfa*, datează din anii 1042-1043. Către 1081, Ulric de Cluny a consemnat din nou aceste uzanțe în scris, cu mai multă metodă. La o dată nesigură, între 1063 și 1087, călugărul Bernard a făcut și el o ediție din aceleași cutume[1].

---

[1] Filiația și înrudirea diferitelor cutumiare monastice din secolele al X-lea și al XI-lea se stabilesc după cum urmează, după G. DE VALOUS, *Le monachisme clunisien* [406], t. I, pp 20-21.



Cutumele monastice sunt editate în DOM BRUNO ALBERS, *Consuetudines Monasticae*, 5 vol. (t. I, Stuttgart și Viena, 1900;

Uzanțele de la Cluny dau *Regulii* Sfântului Benedict o versiune plină de blândețe, atunci când aceasta lasă o marjă de interpretare. Astfel munca manuală este redusă la puține lucruri. Ascetismul nu este o preocupare dominantă, chiar dacă aici se practică posturile și veghea. Călugării trăiesc în liniște, care apare ca o observanță fundamentală. Întregul efort al clunisianului constă în concentrarea permanentă a voinței sale pentru viața în claustrare, care se dezvoltă într-o liturghie aproape neîncetată. Slujba divină cu prelungirile sale ocupă majoritatea timpului. Înainte de marea messă din cor, călugării rămân îndelung în rugăciune, fiecare cu sine. Iarna, după rugăciunile nocturne, rămân aici până în zori, așezați, rugându-se și meditând. Lectura se face în liniște în incintă, după *primă, nonă* și *sextă*, iarna. Pe scurt, întreaga viață a clunisianului este ocupată, iar sfințenia este capătul acestei îndelungi maturizări în rugăciune. Cluny este o mânăstire pioasă și religioasă.

Odon, al doilea abate, a dat acestei vieți regulare o interpretare care modelează spiritul de la Cluny. Comunitatea monastică și liturghia se află în centrul unei reflecții grandioase, care se ocupă de întregul ordin celest și unde converg toate etapele mântuirii.

Monahismul are drept model Biserica primitivă de la Ierusalim adunată de Sfântul Spirit și realizează idealul prin viața comună sub conducerea abatelui. Călugărul este astfel martor al Bisericii locuite de Sfântul Spirit, ceea ce exclude orice meschinărie. Odon descrie foarte minuțios această trecere de la realitățile pământești la spiritualitate. Renunțarea la lume și asceza șterg păcatul originar și restituie starea primitivă. Astfel începe o

---

II, III, IV, V, Monte Cassino, 1905-1912). Primele redactări ale cutumei de la Cluny, B. ALBERS, t. II, pp.1-30 și 31-61. *Coutumes de Farfa* sunt cunoscute în două redactări, in *PL*, 150 c 1193 și urm., și ALBERS, t. I. Cele de la Frutuaria. ALBERS, t. IV, pp. 1-191, cele ale lui Ulrich, in *PL*, 149 c 635. Statutul de la Lanfranc, rezultat al *Regularis concordia* engleză este editat de D. KNOWLES. *The monastic constitutions of Lanfranc*, Londra, 1951.

reîntoarcere către paradis. Necontractând căsătoria, legătură ce nu-și află locul în viața viitoare, călugărul perfect poate fi asimilat cu îngerii. El trăiește cu anticipație în sărbătoarea eternă[1].

Reflecția lui Odon asupra liturghiei se desfășoară pe acest fond celest. Idealul este rugăciunea continuă, voioasă și entuziastă care ajunge până la nivelul cetelor îngerești. Liturghia monastică participă la această rugăciune eternă pe care îngerii o fac neîncetat în fața lui Dumnezeu. Citându-l pe Vergiliu, Odon spune despre psalmodiere că „nu există nimic muritor care sună în ea", ceea ce se poate înțelege în mai multe feluri. Cu toate acestea, la sărbătorile obligatoriu grandioase, pentru că trebuie să se mențină la nivelul îngerilor, preferă rugăciunea personală. Aceasta arată la ce nivel o situează! Ea ne face să pătrundem în liniștea eternă a lui Dumnezeu, adică în misterul său, iar călugărul este atunci un mistic. Exact prin această încununare foarte personală de vederi și de teme tradiționale este original Odon.

O asemenea amploare de vederi necesită câteva comentarii, în primul rând despre Odon. Canonic la Saint-Martin din Tours, a frecventat școlile și a primit o formație excelentă. A predat. Îi datorează mult lui Grigore cel Mare, acest model de gândire al întregului monahism, și folosește multe din operele sale. O viziune celestă atât de coerentă ar incita mai ales la aflarea modului în care influența lui Ioan Scottus Eriugena a ajuns până la el. În plus, există în gândirea sa accente noi, cu totul necunoscute pentru timpul său, în legătură cu Christos sau cu viața interioară. Omul are ceva excepțional și nu putem fi siguri că Clunyul i-a păstrat integral moștenirea.

Pietatea face din mânăstire o școală de sfințenie, ceea ce înseamnă exact vocația sa orginară. În ciuda locului

---

[1] K. HALLINGER, *Le climat spirituel des premiers temps de Cluny*, in *Revue Mabillon*, t. XLVI, 1956, p.117 și urm. Autorul citează *Monachi perfecti beatis angelis assimilantur. Vita Geraldi*, II, 8 și *Nil mortale sonans*, în legătură cu psalmodierea.

comunității în gândirea lui Odon, căutarea individuală a mântuirii pare să capete mai multă importanță decât în epoca carolingiană, deoarece viziunea celestă este dublată la el de o abordare personală a spiritualității.

La Cluny, cultura este în legătură directă cu cultul și viața spirituală, deoarece ea are în primul rând drept scop să favorizeze înflorirea misticismului, care este inerent oricărei vocații monastice. Ea este subordonată vieții religioase. Este de mirare că o atitudine atât de normală a provocat acuzații acerbe și exagerate[1].

La Cluny sunt cultivate cu prioritate artele ce conduc în cea mai mare măsură spre viața spirituală: muzica, arhitectura, precum și pictura și sculptura. Remarca lui Odon despre psalmodiere, citată anterior, indică în măsură suficientă că rafinamentul, în acest caz, nu este senzual, ci divin. Slujba trebuie să conducă sufletul. În plus, muzica este arta cel mai direct accesibilă pentru călugării veniți din mediile aristocratice. Ea este la Cluny un obiectiv urmărit cu multă atenție. Se atribuie lui Odon, probabil greșit, un opuscul despre modul de a o practica[2]. Nu din întâmplare capitelurile bisericii abațiale Sfântul Hugues reprezintă tonurile. Este încununarea unei mari râvne. Arhitectura are o funcție și mai complexă. Intențiile simbolice țâșnesc de peste tot. Nava, scăldată de lumină, dispunea de o capacitate de evocare aproape fără limită. Călugărul Gauzon, care a făcut planurile, cunoștea la fel de bine legile proporției, ca și pe cele ale armoniei, încât să știe să ritmeze construcțiile cu

[1] Cluny este acuzat de ritualism, de spiritualism excesiv, K. HALLINGER, în art. „Cluny" din *Enciclopedia italiana*. și de ostilitate față de cultură, S. HILPISCH, *Das Benediktinisch-monastische Ideal in Wandel der Zeiter*, in *Studien und Mitt. zur Gesch. des Benediktiner Ordens*, t. LXVIII, 1957, pp.78-79. Cele două reproșuri sunt legate; J. LECLERCQ respinge aceste asertiuni, *Cluny fut-il ennemi de la culture?*, in *Revue Mabillon*, t. XLVII, 1957, p.172 și urm. care este o notă critică, și mai pozitiv în *Spiritualité et culture à Cluny*, în *Spiritualità Cluniacense* [403], p.101. Dorind să dovedească că există cultură la Cluny, ceea ce este indiscutabil, J. Leclercq nu subliniază îndeajuns dependența ei față de spiritualitate. Cluny este în primul rând o mânăstire.

[2] *PL*, 133 c 758-814.

cântarea în monodie. În sfârșit, decorul dezvolta un program iconografic edificator și nu o imagerie grotescă. Aceste arte tindeau să facă perceptibilă prezența lui Dumnezeu în lume și au vocația de semne, dacă nu de sfinte taine. Astfel, timpanul de la Moissac, un locaș clunisian, ilustrează admirabil viziunea directă a lui Dumnezeu, de care se bucură îngerii încântați de iubire. Or, destinul creștinilor în lumea de dincolo este exact așa, întreaga teologie a secolului al XI-lea ne învață. Călugării, prin profesiunea și misticismul lor, trebuie încă de aici, de pe pământ, să întrevadă aceste bucurii celeste. Imaginând încântarea divină, acest portal explică prin ce se constituia atunci mândria și măreția vieții monastice în tradiția lui Odon[1].

Artele literare sunt deopotrivă cunoscute și cultivate la Cluny. Abații din secolele al X-lea și al XI-lea sunt foarte fini literați. Odon este deasupra multor contemporani prin profunzimea vederilor sale. Biblioteca de la Cluny este una dintre cele mai bogate ale creștinătății, iar călugării însărcinați cu *scriptorium*-ul sunt înconjurați de diverse atenții. Există și copii la Cluny, și oameni foarte tineri care primesc într-o școală internă formația umanistă necesară cântării liturghiei și citirii Sfintei Scripturi. Biblioteca distribuie fiecărui călugăr, la începutul postului, o carte ce trebuie citită în întregime, așa cum prevede *Regula* Sfântului Benedict[2]. Nu-i lipsește nimic culturii de la Cluny, numai că marile opere, fecunde și originale, apar rar. O asemenea lacună nu se poate explica printr-o ostilitate față de cultură pe care totul o dezminte. Dimpotrivă, vocația intelectuală a mânăstirii pare subordonată orientărilor sale spirituale și mistice. Edificarea pare a fi tocmai esențialul.

Este discutat sensul acțiunii clunisiene. Rolul său și semnificația sa în Biserică și în societate, în secolele al X-lea și al XI-lea, nu pot face obiectul unor explicații

---

[1] J. HOURLIER, *La spiritualité à Moissac d'après la sculpture*, in *Annales du Midi*, 1963, p. 395-404.

[2] A. WILMART, *Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XIe siècle*, in *Revue Mabillon*, t.XI 1921, p. 99 și urm.

pripite. Cele care, superficiale la drept vorbind, ar găsi un sprijin în originalitatea presupusă a Clunyului în materie de cutume monastice și de liturghie s-au dovedit fără fundament[1].

Legăturile Clunyului cu nobilimea au fost, pe bună dreptate, primele cercetate. Două puncte de vedere, destul de diferite, au fost dezvoltate în același timp. Abația de la Cluny, prin centralismul său, s-ar opune particularismului medieval și fragmentării puterilor. Ordinul, construcție ierarhizată sprijinită pe legături de dependență, este modelul statului feudal[2]. Aceasta este o versiune monarhică a rolului abației burgunde. Invers, Cluny le apare unora ca favorizând puterea aristocrației. Mânăstirea consolidează societatea prin intervențiile sale în favoarea păcii și luptă în mod eficace împotriva grupurilor eretice, prin calitatea vieții sale religioase și liturgice. Bogăția sa îi permite să acorde asistență săracilor, ceea ce limitează luptele sociale. Cluny confirmă ordinea socială.

Aceste vederi nu ar putea fi adoptate fără o analiză. Cluny pare să se acomodeze ușor cu particularismul medieval și se adaptează la toate situațiile speciale. Abații întrețin bune relații cu împăratul care, totuși, nu mai permite instalarea clunisienilor în statele sale. Abația se înțelege mai bine cu prinții și cu seniorii. De la aceștia primește ea misiunea de a reforma mânăstirile particulare. Autoritatea senorială asupra comunității monastice este cea care favorizează expansiunea clunisiană. De altfel, Cluny nu caută să preia de la seniorii laici bisericile particulare pe care le posedă. Lista donațiilor arată că marea mânăstire burgundă este mai puțin îndreptată, decât

[1] Explicațiile lui E. WERNER, *Die Gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11 Jh.* [407], au fost făcute fărâme de K. HALLINGER, *Progressi e problemi della ricerca sulla riforma pregregoriana*, in *Il Monachesimo* [279], p.257 și urm.

[2] J.-F. LEMARIGNIER, *Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du Xe et des débuts du XIe siècle*, in *Il Monachesimo* [279], p. 357 și urm.

altele, spre revendicarea posesiunilor[1]. Opera sa este în primul rând religioasă și se articulează pe drepturile laicilor, mai mult decât pe cele ale episcopilor. Cluny răspunde cum se cuvine problemei puse de decadența vieții religioase din cauza amestecului laicilor în viața mânăstirilor, propunându-și să realizeze autonomia sau independența lor cu acordul aristocrației. Libertatea pe care o obține Cluny pentru abațiile-fiice și pentru priorate este compensația inserării profunde în societatea feudală. Nu ar trebui, cu toate acestea, să credem Clunyul ostil episcopilor și că prelații țin mânăstirea în suspiciune, pentru că a obținut un privilegiu extins de exempțiune. În mod obișnuit, clunisienii întrețin relații amicale cu episcopii. Dificultățile sporadice sunt aplanate destul de ușor.

C. CELELALTE MIȘCĂRI DE REFORMĂ

Reforma monastică este un program care se impune într-o măsură destul de mare în Europa Occidentală. Dar Cluny nu deține monopolul în acest sens. Mișcarea este amplă și complexă. Nu poate fi vorba astăzi de a anexa la Cluny toate abațiile care i-au adoptat uzanțele, fără a face parte din ordinul propriu-zis. Există, pe de altă parte, reforme monastice a căror inspirație este oarecum diferită. Este bine să subliniem originalitatea fiecărei acțiuni, dar nu trebuie să exagerăm.

Mișcarea de reformă creează prin ea însăși legături între mânăstiri, pentru că abații și micile grupuri de călugări merg de la una la alta pentru a introduce acolo cu exactitate reforma. Ei pot rămâne originali și să se relaxeze după plecarea unui abate venit din alte părți. Poate rămâne din aceasta o înrudire spirituală și relații destul

---

[1] J. WOLLASCH, KÖNIGTUM, *Adel und Kloster in Berry wahrend des 10. Jahrhundert*. in *Neue Forschungen* [404], pp.17. 265; H.E. MAGER. *Studien über das Verhaltnis des Cluniacenzer zum Eigenkirchenwesen* [404],pp.167-217.

de suple, dar durabile. Influența poate fi marcată în uzanțe și cutume. Apar ligi, uniuni și confederații de mânăstiri. Ordinul clunisian apare în acest context drept cea mai elaborată organizare.

Fleury-sur-Loire este reformată în 931, deoarece contele Lisiard, pe care îl nemulțumește delăsarea vieții monastice, a obținut de la regele Raoul cedarea dreptului său de numire a abatelui. El a făcut atunci apel la Odon, care însă nu a fost acceptat ușor de comunitate. Abatele de la Cluny a introdus aici o viață mai austeră și a impus abandonarea peculiului personal, practică ce ruina spiritul de purificare și spărgea unitatea necesară unei comunități monastice. După moartea lui Odon, călugării de la Fleury aleg ca abate tot un clunisian. După 948, ei îl iau dintre ei. Fleury nu a fost niciodată integrat în Ordinul Cluny, de altfel, statutul său este potrivnic acestui lucru. Libertatea de alegere a abatelui, privilegiu confirmat de papă, nu împiedica mânăstirea să fie regală, ceea ce autoriza intervențiile regelui în chestiunile temporale și chiar în desemnarea abatelui. Sprijinul acordat de Hugo Capet unui abate intrus, în 987, arată în mod suficient acest lucru. Statutul interzicea orice afiliere la Cluny, iar reforma nu îl modifică.

Devenită mânăstire regulară, Fleury participă la restaurarea a numeroase abații, iar ajutorul său este cu atât mai solicitat cu cât proprietarii nu pot fi bănuitori în legătură cu intervenția călugărilor, atât de respectuoși cu drepturile lor. Astfel reformează Saint-Rémi de la Reims, unde unul dintre ei, Hincmar, este abate din 945 până în 967. În vremea abatelui Wulfade, între 948 și 962, această acțiune se intensifică. La cererea contelui Thibaud, un grup de călugări restabilește viața regulară la Saint-Florent din Saumur. Saint-Père din Chartres, care devenise colegială, revine la viața monastică cu ajutorul mânăstirii Fleury și acordul episcopului. La cererea episcopului de Laon, Fleury furnizează abației Saint-Vincent din acest oraș 12 călugări pentru a ajuta un abate reformator venit de la Gorze.

La Fleury sosesc, deopotrivă, călugări pentru a se forma înainte de a se întoarce la mânăstirea lor de origine, unde vor

restabili viața regulară. Așa s-a întâmplat cu irlandezul Cadroe, în 945. Rechemat la capătul a doi ani, el a devenit prior, apoi abate la Waulsort, pe Meuse, apoi la Saint-Clément din Metz. Acest mod de acțiune este în special fructuos în Anglia. Osgern, format de Fleury, între 950 și 963, devine abate de Abbington. Oswald care, după o ședere la Fleury, devine succesiv episcop de Worcester, apoi arhiepiscop de York, sprijină înnoirea monastică. Fondează mânăstirea de la Westbury-on-Trym, ai cărei călugări înlocuiesc canonicii la catedrala din Worcester, și participă la întemeierea marii mânăstiri de la Ramsey, între 969 și 972.

Influența clunisiană este deopotrivă de puternică la Saint-Bénigne din Dijon, mânăstire ce aparține episcopului de Langres, care îi este și diocezan, deoarece nu există episcop la Dijon. Bruno, dornic să o reformeze, a făcut apel la Maïeul, care a trimis 12 călugări conduși de Guillaume de Volpiano. Devenit abate în 990, el a introdus la Saint-Bénigne cutumele de la Cluny, pentru liturghie și școli. Cu toate acestea, avea o înclinație pentru severitate și a sporit asceza clunisiană măsurând hrana și neadmițând pentru călugări decât veșminte grosiere. Acest regim excesiv a provocat câteva plecări.

Guillaume de Volpiano a acționat ca reformator de profesie al mânăstirilor, fie că a avut funcția de abate cu titlu personal, fie că mânăstirile devin proprietatea lui Saint-Bénigne. El a obținut privilegiul de exempțiune pentru unele dintre aceste abații. La moartea sa, în 1031, el conduce aproape 40 de mânăstiri.

Influența sa este preponderentă în Normadia, unde restaurează abația de la Fécamp, Saint-Ouen din Rouen, și Jumièges. În plus, a întemeiat Bernay. Originar din Lombardia, Guillaume de Volpiano se bucură de o largă audiență în mânăstirile din Italia de Nord. El conduce Fruttuaria, San Ambrosio din Milano, Sant'Apollinare din Ravenna. Este activ deopotrivă în Lorena, unde episcopul de Toul îi încredințează Saint-Evre, iar episcopul Adalbéron al II-lea, Saint-Arnoul din Metz. Reformează și Saint-Germain-des-Prés la Paris și Molesmes în Burgundia.

Activitatea este intensă și puțin disparată, pentru că nu există o unire între toate aceste mânăstiri. Marca personală a lui Guillaume rămâne însă puternică.

Condițiile unei reforme monastice sunt întrunite în Flandra și mai ales în Lorena, încă de la sfârșitul celui de al doilea deceniu al secolului al X-lea. Mânăstirile de aici suferiseră în special din cauza guvernării abaților laici. Întreruperea vieții monastice regulare nu fusese generală, iar unele mânăstiri își regăsiseră destul de repede abați, luați dintre călugări, conform *Regulii* Sfântului Benedict. În aceste regiuni, mișcarea de reformă monastică este o strădanie pentru restaurarea vieții regulare, a evlaviei și a practicilor ascetice. Nu există, sau există într-o foarte mică măsură, prelungiri instituționale, deoarece, fiind încă foarte apropiate de tradiția carolingiană, aceste mânăstiri nu caută să obțină eliberarea de sub tutela laică legitimă, nici exempțiunea de sub autoritatea episcopală. De aceea, prinții, episcopii și aristocrația aduc un sprijin eficace unei acțiuni care nu reprezintă nici un pericol pentru ei. Nu ar trebui să tragem de aici concluzia că această reformă este mai puțin împlinită sau mai puțin perfectă decât cea de la Cluny. O asemenea afirmație este o eroare de apreciere istorică. Reînnoirea monastică se realizează, în Flandra și în Lorena, într-un context instituțional în care exigențele clunisiene par cu totul inoportune. Reforma este strict adaptată la situația politică și religioasă.

Opera lui Gérard de Brogne este cu atât mai interesantă, cu cât ea reușește, în cel mai strict conformism, în timp ce punctele de plecare puteau să promită cu totul altceva. Fondatorul aparține unei familii nobile care nu deține nici un patrimoniu imens, nici putere însemnată. El se îndreaptă cu prudență și târziu către viața monastică. Transformă un loc de cult distrus, situat într-o proprietate familială, în abație. Acțiunea pare să fi început în 913-914. Ea este cunoscută printr-o chartă din 919. Acest act, care este o donație, asigură călugărilor proprietatea asupra locurilor și protecția contelui de Namur și a epis-

copului de Liège. Familia aprobă donația făcută de Gérard, care nu se călugărește decât în acest moment. Vine la Saint-Denis pentru a se forma aici pentru viața monastică. Este într-o situație care ne-o amintește pe cea a lui Bernon: este stăpânul unei biserici particulare și abatele ei, de la întemeiere, din 923, se pare, pe când nu era decât diacon[1].

Acest cumul de funcții diferite atrage atenția asupra lui. Este chemat mai întâi să restaureze Saint-Ghislain din Hainaut, veche abație distrusă de invazii, din care nu rămăsese, la începutul secolului al X-lea, decât o biserică deservită de un preot din împrejurimi. Către 930, ducele Gislebert de Lorena și episcopul de Cambrai au instalat aici o comunitate canonială și, puțin după aceea, după toate probabilitățile în 931, îl însărcinează pe Gérard de Brogne să restabilească aici viața monastică. Ducele, care era abate laic la Stavelot, la Sankt-Maximin din Trier, la Echternach și la Chèvremont, pare să fi ezitat îndelung în fața reformei. Restaurarea lui Saint-Ghislain este, poate, legată de ascunse gânduri politice[2].

Acțiunea lui Gérard de Brogne se îndreaptă către Flandra, unde contele Arnoul îi încredințează misiunea de a reforma mânăstirile unde este abate laic: Sfântul Petru din Gand, Saint-Bavon, Saint-Bertin și Saint-Amand. Reformarea constă în a-l numi pe Gérard de Brogne sau pe unul din discipolii săi în fruntea unei abații, să reconstituie temporalul, să-i înlocuiască pe canonici cu călugări, dacă este loc, și să promoveze o viață mai ascetică și mai regulară. Statutul mânăstirii nu se modifică. Astfel, după reforma de la Saint-Bertin, în 945, contele rămâne abate laic la fel ca înainte. Uneori aparențele ne pot face să credem că au loc câteva modificări. La Saint-Amand, după 952, există un abate regular, dar dominația prințului asupra temporalului este totală, iar sarcinile impuse rămân foarte grele. De fapt, contele obține avantaje suplimentare din reforma spirituală ce a permis

---

[1] J. WOLLASCH, *Gerard von Brogne und seine Klostergründung*, in *RB*, t.70, 1960, pp.62-82, și ID., *Gerard von Brogne im Reformmönchtum seiner Zeit*, in *ibid.*, p.229 și urm.

[2] A. D'HAENENS, *Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain*, in *RB*, t. 70, 1960, pp.101-115.

reconstituirea averii mânăstirii prin donații pioase, fără ca propriile drepturi să se fi micșorat cu ceva[1].

Prelungită de discipoli precum Mainard, reforma lui Gérard de Brogne a ajuns în Normandia. Ducele Richard l-a însărcinat, în 966, să restabilească observanța într-un anumit număr de mânăstiri, în special la Mont-Saint-Michel. El a făcut din această abație un așezământ de înaltă valoare, care, o vreme, a constituit un exemplu pentru întreaga regiune. Reforma lui Gérard de Brogne se stinge destul de repede, ca și cum i-ar fi lipsit oamenii și urmașii. Este cel mai adesea precară, și misiunea este reîncepută câteva decenii mai târziu. Ea era, deopotrivă, amenințată din exterior, de fiecare dată când un prinț revenea la practicile de guvernare ce provocaseră ruina abațiilor. Așa s-a întâmplat cu Saint-Amand, de la guvernarea lui Baudouin al IV-lea.

În Lorena Superioară, trei centre de reformă monastică apar aproape simultan. Ele sunt rezultatul unei intense mișcări spirituale, care animă micile grupuri de clerici de la Toul, Metz și de la Verdun.

La Toul, în jurul episcopului Gauzlin, se distinge pentru cucernicia sa, ca și pentru învățătura sa, marele senior al capitlului, Einhold sau Agénold. Arhidiaconii împărtășesc aceeași ardoare. La Verdun, canonicii, un pustnic, Humbert, irlandezi refugiați, și Odilon, împreună cu marele senior al capitlului formează un cerc de pietate foarte activă. Mai ales la Metz, canonicul Roland, conducătorul catedralei, arhidiaconul Blidulf, preotul Warimbert, clericul Salecho, diaconul Bernacer sunt animați de un spirit identic. Jean de Vandières, fiul unei familii de aristocrați, născut în satul cu același nume, face legătura între aceste grupuri diferite. Devenit preot, rămâne câtăva vreme la Toul, apoi revine la Metz. Atras de viața monastică, ar fi căutat în zadar în Italia o abație unde să poată trăi potrivit *Regulii.*

Episcopul Adalbéron i-a oferit abația din Gorze, pe care

[1] H. PLATELLE, *L'oeuvre de saint Gérard de Brogne à Saint-Amand*, in *ibid.*, pp.127-141.

predecesorul său, Wigeric, i-o dăruise, în 922, unui laic, contele de Metz, care îl ajutase în timpul luptelor ce agitaseră pe atunci Lorena. Contele nu a făcut nici un fel de greutăți pentru a o restitui, iar călugării bătrâni rămași aici au acceptat cutumele mai austere impuse de noii sosiți[1].

Jean de Vandières și pioasele personaje din diocezele vecine s-au adunat la Gorze, au primit de la Adalbéron rasa monastică și l-au desemnat pe Einhold ca abate. O chartă a episcopului de Metz, din 16 decembrie 933, le dă abația și bunurile ei. Gorze a devenit un înalt loc de ascetism. Einhold, apoi Jean de Vandières care o conduc, măresc numărul zilelor de post și de veghe și acordă liturghiei cât mai mult timp posibil. O mânăstire atât de austeră și atât de fervență atrage fără încetare noi recruți și devine rapid un model pentru întreaga Lorenă.

Gauzlin, episcop de Toul, care venise la Fleury-sur-Loire pentru a aprecia respectarea normelor religioase, la întoarcere a adus cu el un cutumiar și pe călugărul Archambaud, din care a făcut, în 934, abate la Saint-Evre, cu scopul de a reforma mânăstirea. Pentru a o popula, episcopul a făcut apel la călugării veniți de la Gorze, în special la vechii canonici de la Verdun. Lui Archambaud îi urmează bătrânul pustnic Humbert, un prieten al lui Einhold și al lui Jean de Vandières. De aceea mediul spiritual de la Saint-Evre este mai apropiat de Gorze decât de Fleury. Tot în 934, ducele Gislebert, abate laic la Sankt Maximin din Trier, câștigat pentru cauza reformei de Gérard de Brogne, acceptă introducerea ei, făcând din superiorul Ogon abate regular. Doi călugări de la Gorze, dintre care unul era Blidulf, contribuie la restabilirea unei vieți mai ascetice.

Einhold și Jean de Vandières nu visaseră la o reformă generală a mânăstirilor și, de altfel, nici nu aveau puterea să o întreprindă, deoarece, în Lorena, ea era de compe-

---

[1] J. LECLERCQ, *Jean de Gorze et la vie religieuse du Xe siècle* [255], pp. 134-162.

tența episcopilor și a prinților. Erau mulțumiți că au ridicat o mânăstire în care viața era austeră și pură. Apelul la călugării de la Gorze pentru a reforma cutare sau cutare abație nu introduce nici o legătură instituțională. La Saint-Evre, care este o mânăstire episcopală, episcopul Gauzlin își rezervă dreptul de a interveni în alegerile abațiale, de a vizita mânăstirea și de a-și exercita aici dreptul de corecție. Călugării pot face apel la mitropolit și la rege[1]. Pe scurt, Gorze nu intervine în nimic, cel puțin cu titlu oficial. Nu este mai puțin adevărat faptul că trimiterea de călugări sau a unui abate creează legături spirituale și o filiație. Uneori, ea este bine cunoscută, pentru că o viață de sfânt sau o cronică o citează. Cel mai adesea, această influență religioasă este dificil de pus în evidență. Se întâmplă totuși ca un călugăr care părăsește o abație pentru a reforma o alta, să figureze, după moartea sa, în necrologul mânăstirii sale de origine, cu menționarea locurilor în care și-a exercitat activitatea. Aceste mențiuni sunt indicii indubitabile de filiație, și semne ale propagării reformei[2].

În primul rând, Gorze, apoi Saint-Evre și Sankt-Maximin din Trier apar drept centre ale unei reînnoiri a vieții monastice ce se dezvoltă treptat, pe măsura legăturilor personale. Mânăstirile reformate furnizează la rândul lor abați și călugări pentru alte întemeieri. Mișcarea se multiplică și se ramifică în toate direcțiile și se continuă până la începutul secolului al XII-lea. Începând cu Gorze, se pot identifica zece grupuri de mânăstiri. Reforma este introdusă de mitropoliți, cei de la Mainz, de la Köln, și de la Salzburg, urmați de un mare număr dintre diocezanii lor. Ea este deopotrivă încurajată de suverani. Otto I și Otto al II-lea o introduc în abațiile regale și o încurajează,

[1] *Charte de Gauzlin, Mabillon*, in *Annales OSB*, t.IV, Paris, 1707, pp.705-706.

[2] Punerea la punct a acestei metode și folosirea ei pe scară cât mai largă este baza marii lucrări a lui K. HALLINGER, *Gorze-Kluny* [379].

concedând diplome de imunitate ce permit libera alegere a abatelui. Reforma se extinde în întreaga Germanie și rareori în afara ei[1].

Saint-Evre din Toul, de exemplu, a reintrodus viața regulară la cererea episcopului Gauzlin în stăreția Saint-Mansuy, către 935. În același an, abația reformează Montier-en-Der, trimițându-i aici pe abatele Albéric și pe scolasticul Adson, care a devenit abate după el. În 951, episcopul de Verdun, întreprinde înlocuirea canonicilor de la Saint-Vanne cu călugări și îl aduce de la Toul pe abatele Humbert, care era un bătrân canonic de la Verdun. În 957, episcopul Gauzlin dă mânăstirii Saint-Evre prioratul de la Bainville.

Călugării de la Gorze sunt solicitați și mai des. Mai întâi la Metz, la cererea episcopului Adalbéron, care îi alungă, către 940, pe canonicii de la Saint-Arnoul, pentru a introduce aici călugări. La aceeași dată, Saint-Martin-devant-Metz este reformată. Tot la Metz, episcopul Thierry, care întemeiază abația de la Saint-Vincent, lasă organizarea în seama călugărilor de la Gorze. Către 935-940, abația din Senones, care aparține în ceea ce privește temporalul de episcopia de Metz, primește un abate venit de la Gorze. Înainte de 942, Richer, episcop de Liège, reformează Saint-Hubert prin Frédéric, un superior de la Gorze. Prinții continuă mișcarea. Ducele Gislebert îi încredințează în 938, abația de la Stavelot lui Odilon, fostul mare senior al capitlului de la Verdun și călugăr la Gorze. Ducele Frédéric înlocuiește canonicii de la Moyenmoutier, considerați nedemni, prin călugări și îl aduce pe abatele de la Gorze. Abațiile de la Saint-Avold, de la Marmoutier și de la Neuwiller primesc, în cursul celei de a doua jumătăți

[1] Este numărul reținut de K. Hallinger. Totuși, se pare că trebuie să distingem ceea ce provine de la Saint-Evre din Toul. Dimpotrivă, se poate aprecia că reforma lui Richard de Saint-Vanne este mai autonomă decât o afirmă autorul. Ea este, de altfel, întoarsă către Flandra și Picardia. Câteva mânăstiri non germanice primesc abați, este cazul la Montecassino și la San Paolo Fuori le Mura de la Roma.

a secolului al X-lea, câte un abate venit dintr-o mânăstire din Metz.

Abațiile reformate de Gorze furnizează, la rândul lor, abați și călugări, și participă la extinderea mișcării. Sankt Maximin din Trier, Saint-Emmeran din Regensburg, Niederaltaich, Lorsch, Fulda, abațiile din Mainz, Einsiedeln, Saint-Vanne din Verdun constituie tot atâtea grupuri de abații unde se prelungește reforma. Mișcarea este reluată la mijlocul secolului al XI-lea de abațiile de la Schwarzach-am-Main și Ilsenburg, care constituie ceea ce s-a numit „noua Gorze". Vechiul monahism găsește din nou forță, în vreme ce noile tendințe ies la lumină.

O mișcare de reformă atât de larg răspândită și reluată atât de perseverent pe tot parcursul secolelor al X-lea și al XI-lea necesită remarci. Gorze restaurează forma vieții monastice, străduindu-se să promoveze regularitatea și ascetismul. Programul este fundamental și puțin sistematic. Este în stare să urmărească și să repună fără încetare reforma la lucru. Se percep inflexiuni și aranjamente, de la inițiativele îndrăznețe de la începutul secolului al X-lea, la efortul permanent pentru menținerea nivelului vieții monastice. Lucrarea pare tot timpul precară și mereu reluată, în funcție de schimbările de domnii, de succesiunea episcopilor și de moartea abaților. Îndelungata prelungire a mișcării de du-te-vino a călugărilor de la o mânăstire la alta lasă să se înțeleagă că evlavia cere eforturi mereu reînnoite. Cu timpul, familia monastică pare mai unită, mai uniformă în practicile ei și mai puțin capabilă de inovații.

În Anglia, viața monastică a fost aproape în întregime distrusă de invaziile scandinave. Cele câteva abații care rezistă sunt proprietatea seniorilor și sunt ocupate de comunități de clerici, cel mai adesea căsătoriți, având bunuri în posesiune și ducând, la urma urmelor, o viață destul de demnă, ținând seama de abandonarea aproape totală a celibatului ecleziastic. Se pare că nu au fost călugări decât la Sfântul Augustin din Canterbury și la Glastonbury care constituie un loc de pelerinaj foarte

frecventat din cauza mormintelor Sfântului Patrick și al Sfintei Brigita. Inițiativa reînnoirii monastice ține de un număr foarte mic de persoane.

Dunstan, născut în 909 și înrudit cu familia regală din Wessex, este trimis la Glastonbury pentru a-și face acolo studiile. În 923, este prezentat regelui Athelstan de unchiul său, arhiepiscopul de Canterbury Athelm. După o gravă maladie, renunță la viața lumească și se călugărește. În 940, regele Edmond îl instalează ca abate la Glastonbury, iar Dunstan reconstruiește abația și primește primii discipoli printre care pe Ethelwold, căruia regele Edred îi va da mai târziu mânăstirea de la Abindgon.

Dunstan se străduiește să restaureze viața monastică sprijinindu-se pe modelele de pe continent. Aduce călugări de la Corbie, iar călugărul Osgar se duce la Fleury pentru a se forma acolo potrivit cutumelor acelei mânăstiri. Dunstan, exilat în timpul domniei regelui Edwy, viețuiește la Sfântul Petru de la Mont-Blandin din Gand, care tocmai fusese reformată de Gérard de Brogne.

În 957, cu urcarea la tron a lui Edgar, se deschide o perioadă de restaurare a Bisericii. Regele îl cheamă pe Dunstan din exil și îl numește episcop de Worcester și de Londra, înainte de a-l face arhiepiscop de Canterbury. În 961, el determină alegerea ca episcop de Worcester a lui Oswald, care a fost călugăr la Fleury, iar în 963, a lui Ethelwold, ca episcop de Winchester. Acești trei călugări deveniți episcopi și puternici prin ajutorul regelui, întreprind o reformă monastică. Ei procedează la dizolvarea comunităților de clerici și le înlocuiesc prin călugări care sunt plasați sub tutela și protecția regelui[1].

Ethelwold restaurează abația de la Peterborough, apoi pe cea de la Ely, în 970, unde călugării iau locul canonicilor. Direct sau indirect, el restabilește viața monastică la Chertsey, la Croyland și poate și la Saint-Albans. Oswald, la rândul său, înlocuiește canonicii cu călugări la catedrala din Worcester, apoi întemeiază mânăstirea de la Westbury-on-Trym și, în sfârșit, abația de la Ramsey, în 969. Dunstan instalează o comunitate monastică la Westminster și restaurează abațiile de la Malmesbury, Muchelney, Athelney și

---

[1] Cf. D. KNOWLES, *The monastic order in England* [97], pp.31-56.

Milton. În 970, un sinod se ține la Winchester pentru a elabora un cutumiar uniform pntru toate mânăstirile. Regele Edgar sprijină inițiativa printr-o scrisoare citită la sinod. Această adunare elaborează *Regularis concordia anglicae nationis monachorum sanctimonialiumque* în care se amestecă diferite cutumiare venite de pe continent. Se remarcă aici influența lui Gérard de Brogne prin Saint-Pierre de la Mont-Blandin, cea de la Cluny, prin Fleury, și, deopotrivă, cea de la Gorze.

D. MONAHISMUL DE REÎNNOIRE

În vreme ce restaurarea ferventă a vieții cenobitice atinge apogeul, apar primele indicii sigure și fecunde din punct de vedere istoric ale unei atracții excepționale pentru viața eremitică.

Mișcarea își are originile în epoca carolingiană. Studiul vieților de sfinți scrise în Acvitania între 750 și 950 arată că un model de sfințenie este deasupra tuturor celorlalte, cel al călugărului sau al abatelui care a stat o vreme în pustiu. Aceasta exprimă o nouă sensibilitate, pentru că, până atunci, episcopul era modelul de sfințenie cel mai recunoscut. Ideea că sfințenia vine din eremitism este o convingere interesantă și neliniștitoare în același timp. Se poate aprecia că reforma carolingiană, care tinde să amestece strâns Biserica și societatea, a reușit din plin, iar cele mai înalte aspirații nu se regăsesc în acest cadru. Mânăstirea nu mai este un loc îndepărat de lume, și nu mai este nici destul de austeră. Ermitajul o înlocuiește, cu toată vocația ei spirituală afirmată.

Nu se poate număra fiecare eremit, deoarece, dacă este perfect, rămâne necunoscut. Numai cei care au reușit foarte bine și care au atras mulțimile și discipolii apar în sursele istorice. Cunoștințele asupra acestui subiect sunt și mai fragmentare decât asupra oricăruia altul[1].

---

[1] J. LECLERCQ, *L'érémitisme en Occident jusqu'à l'an Mil*, in *L'Érémitisme* [839], p.27-44.

Eremitismul apare ca o acțiune meridională și în mod special italiană. Fără a glosa cu prea multă îndrăzneală asupra acestui subiect, putem constata că influența bizantină a fost directă, iar modelul foarte apropiat. Istoria ne arată trecerea Italiei grecești în Italia latină în mod constant în acest domeniu. Pe de altă parte, se pare că impulsurile religioase de tip ascetic, din secolele al IX-lea și al X-lea, vin din țări cu afinități meridionale, ordinea carolingiană punând mai ales accentul pe liturghie, viață morală și regularitate.

În Italia, în epoca dominației bizantine, vocația eremitică nu are nimic excepțional, pentru că ea se acordă cu tradițiile Bisericii grecești. Se admit aici trei tipuri de viață monastică: eremitismul propriu-zis, în locuri cât mai greu accesibile, mânăstirea, care face cel mai adesea mici locuințe separate unele de altele în apropierea bisericii, și călugării dispersați, care au primit autorizarea să trăiască izolați pentru un timp mai mult sau mai puțin îndelungat. Sub autoritatea unui egumen, un călugăr grec poate duce, alternativ, o viață cenobitică sau o viață eremitică. Nu există opoziție între aceste două forme de viață. De aceea o mânăstire controlează și protejează un anumit număr de mânăstiri ortodoxe și de ermitaje.

În acest cadru, viața Sfântului Nil nu are nimic extraordinar, numai că reputația sa de sfințenie i-a atras mulți discipoli, pe care i-a primit în mai multe mânăstiri. Ceea ce constituie o noutate este instalarea sa în țara latină, din cauza amenințării sarazinilor. El întemeiază aici, succesiv, mai multe mânăstiri: San-Michele della Valleluce din apropiere de Montecassino, Serperi în apropiere de Gaeta, apoi pe cea de la Sfânta Agata, din apropiere de Tusculum. Aceste comunități, modele de viață laborioasă și de austeritate, unde cultura religioasă și artistică nu era neglijată, au făcut o mare impresie asupra creștinilor de rit latin. De altfel, Nil era în strânse relații cu prinții. Împăratul Otto al III-lea i-a făcut o vizită celebră, semn neîndoielnic al asimilării sale în creștinătatea occidentală. Influența sa asupra celorlalți promotori ai vieții eremitice nu este sigură[1].

[1] A. GUILLOU, *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel medioevo,* in *L'Eremitismo* [839],p.355 și urm.

Un alt grup de eremiți este cunoscut în regiunea mărcilor și în cea a exarhatului de Ravenna, grație notorietății excepționale a Sfântului Romualdo. Fiul unui duce din Ravenna, vocația sa se afirmă după un asasinat comis de tatăl său în prezența lui. Prea puțin edificat de viața călugărilor de la Sant-Apollinare in Classe, el și-a ales drept profesor pe eremitul Marin, care trăia într-o insulă din Delta Padului. Puținul care se cunoaște despre acesta din urmă este că nu fusese format de nimeni, el însuși elaborându-și modul de viață[1]. Această mică remarcă ne face să ne gândim că tradițiile de viață eremitică în această regiune nu erau foarte vechi, către 980. De aceea, viața lui Romualdo apare, în primul rând, ca o lungă căutare a unui mod de viață care se definește progresiv. La San Michele de Cuxa, unde a trăit o vreme ca eremit, în apropierea abației, a citit *Viața Părinților,* din care se inspiră. Întorcându-se în ținuturile Ravennei, trăiește în ermitaje, pe contraforturile Apeninilor și mai ales în mlaștinile și insulele de pe marginile Adriaticii.

Convingerile lui Romualdo se pot reclama din tradiția creștină antică și din *Regula* Sfântului Benedict. Viața eremitică este încoronarea vieții cenobitice. De aceea ermitajul nu se înțelege fără o abație a cărei prelungire este. Călugărul trebuie să poată găsi într-o celulă de anahoret împlinirea vocației sale, cu permisiunea abatelui. Acest gen de viață pare să fi fost practicat la Pomposa, al cărei abate conducea și mici grupuri de eremiți. Romualdo a cunoscut probabil această experiență. În insula Pereo, unde Romualdo a trăit retras, împăratul Otto al III-lea a construit la cererea sa o mănăstire în onoarea martirului Adalbert. Abatele este cooptat prin discipoli. Romualdo păstrează direcția spirituală a acestui grup, care are o mănăstire și schituri. El îi prescrie abatelui să trăiască într-o *cella* în timpul săptămânii și să nu-i viziteze pe cenobiți decât duminica. Întemeierile pe care Romualdo le răspândește prin toate locurile pe unde se duce,

[1] W. FRANKE, *Romuald von Camaldoli* [377], se străduiește să demonstreze influența Sfântului Nil asupra lui Romualdo, fără a invinge convingerea, deoarece în *Viața* lui Pier Damiani nu se face nici o referire la lumea greacă.

din Italia în Ungaria, se inspiră din acest model. Către sfârșitul vieții, el întemeiază Camaldoli[1].

O asceză extraordinară este conținutul cel mai evident al vieții eremitice a lui Romualdo. Ea contribuie la influența sa, care este mare și îi atrage numeroși discipoli, dintre care unii vin din cea mai înaltă aristocrație. Acest mod de viață corespunde evoluției menționate deja a idealului de sfințenie. Ceea ce ține aici de paroxism este pur și simplu revelator pentru un fenomen mai larg și mai împrăștiat. Otto al III-lea, care îi face o vizită, pare fascinat de personalitatea sa. În anturajul împăratului acest ideal de asceză și de viață eremitică devine un element al ideologiei oficiale a domniei. Bruno de Querfurt, un foarte bun cunoscut al împăratului, care a fost discipolul lui Romualdo la Pereo, imaginează vocația religioasă în succesiunea următoare: viață cenobitică, viață eremitică, viață misionară încoronată de martiriu. Unii discipoli ai lui Romualdo, începând chiar cu Bruno însuși, adoptă acest punct de vedere care îl tentează, deopotrivă, și pe Romualdo. Viața de asceză pare atunci ca o etapă preli-minară pentru convertirea popoarelor, întreprinsă la marginile creștinătății[2].

La modul mai general, stima cu care Otto al III-lea îi înconjură pe eremiți pare să pună în circulație o temă durabilă a ideologiei medievale. Acest mod de viață este perceput ca sfințenia cea mai înaltă. Renunțarea la lume printr-o asceză severă face ca eremiții, chiar organizați, să nu fie în competiție cu deținătorii puterii și ai bogățiilor. Ei apar încă de atunci ca oamenii cei mai capabili să reformeze Biserica sau să-i dea o nouă tinerețe, în întregime spirituală. Garanția acestor oameni veniți din solitudine pare indispensabilă pentru a da mărturie despre sfințenia unei cauze.

Romualdo, de la care nu a rămas nimic scris și care nu este cunoscut decât prin biograful său, Pier Damiani, și

---

1 G. TABACCO, *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldese*, in *L'Eremitismo* [839], pp.78-119.

2 J. LECLERCQ, *Saint Romuald et le monachisme missionnaire*, in *RB*, t. 72, 1962, pp.307-323.

prin povestirea lui Bruno de Querfurt, rămâne un personaj destul de misterios. Eremitismul a primit de la el un impuls viu, imposibil de evaluat cu exactitate, deoarece prea multe întemeieri se reclamă în mod abuziv de la el. La fel, Constituțiile de la Camaldoli, redactate târziu, către 1080-1085, nu pot aduce o mărturie sigură[1].

Pietro Damiani și cu el oamenii și locurile pe care i-a cunoscut ies din anonimatul care înconjură cel mai adesea activitatea eremiților. Format la școala din Faenza, apoi la cea de la Parma, el părăsește lumea pentru Fonte Avellano, la granița între regiunea mărcilor și Umbria, în 1035. Devine prior aici la sfârșitul lui 1043 și rămâne așa până la ridicarea sa la funcția de episcop, în 1057[2].

La Fonte Avellano inspirația este romualdiană. Cu toate acestea, nu se poate descrie cu certitudine viața anterioară epocii lui Damiani. Opusculul XIV, *De ordine eremitarum et facultatibus eremi Fontis Avellanis,* destinat viitorilor priori, a fost scris în anii 1045-1050. Alte opere, așa cum este opusgului XV, fac o largă prezentare a idealului eremitic. Ermitajul are o biserică, în apropierea căreia trăiesc cei care exercită diferite oficii. Există o incintă pentru procesiuni și ceremonii. Mici celule sunt dispersate împrejur, iar eremiții trăiesc singuri în ele sau, uneori, cu un novice. Există la Fonte Avellano aproximativ douăzeci de călugări și cincisprezece frați laici.

După 1049, Pier Damiani întemeiază ermitaje și diferite mânăstiri romualdiene îi recunosc o anumită autoritate. Un fel de congregație se conturează în jurul priorului de la Fonte Avellano, destul de lejeră totuși[3]. Articulația mânăstire-ermitaj primește o soluție chiar din scrierile lui Pier Damiani, care fixează raporturile dintre ermitajul de la

---

1 PETRI DAMIANI, *Vita Romualdi,* Roma, ed. Giovanni Tabacco, 1957; BRUNO de QUERFURT, *Vita quinque fratrum,* ed. R. Kade, in MGH SS t. XV, pp. 716-738.

2 Pentru cronologia lui Pier Damiani: G. LUCCHESI, *Per una vita di San Pier Damiani,* componenti cronologi e topografiche 482, t. I, p.13 și urm.

3 Lista mânăstirilor asociate, G. LUCCHESI [482] t.I, p.37.

Camugna și mânăstirea de la Acerata. Ermitajul este liber de orice jurisdicție a abatelui; el trebuie să verse o pensie mânăstirii; când eremiții sunt bolnavi, ei pot merge, cu asentimentul priorului lor, la mânăstire pentru a fi îngrijiți acolo până la vindecare; călugării de la Acerata trebuie să fie admiși în ermitaj, dacă vin aici cu consimțământul abatelui: nici unul dintre aceste două așezăminte nu este supus celuilalt,oricare ar fi legăturile dintre ele, și există o diferență între această organizare și cea a lui Romualdo[1].

La Fonte Avellano, viața eremitică pare marcată de o conștiință mai vie a păcatului. Prin formula *monachus peccator,* Pier Damiani se desemnează el însuși în scrisorile sale. Acest sentiment face din ermitaj un loc de penitență, unde austeritatea trebuie să fie extremă. Postul, tăcerea și mortificările sunt cuvintele de ordine pentru aceasta. Este o școală de mântuire, unde drama omului păcătos este percepută într-o manieră aproape individualistă. Suntem departe de mânăstiri, chiar fervente, a căror activitate este îndreptată în primul rând întru preaslăvirea lui Dumnezeu.

Avântul eremitismului este un indiciu net al unei transformări profunde a mentalităților religioase. Penitența și mântuirea individuală marchează o conștiință nouă. Din această cauză, reînnoirea cea mai radicală a vieții religioase și cea mai promițătoare pentru viitor trece prin ermitaj. Este important să subliniem că acest fenomen, până atunci mascat, apare la lumină puțin înainte de anul 1000 și că îi dăruiește împăratului Otto al III-lea o notorietate pe care nu o avusese vreodată și un fel de recunoaștere, ca una dintre forțele religioase ale Europei Occidentale.

---

1 *PL,* 144 *c* 500 și urm.

IV

Reînnoirea culturală

Pe nedrept, faptul este sigur astăzi, secolul al X-lea a fost discreditat până și în cultura sa. Ceea ce nu putea fi trecut sub tăcere era tratat arbitrar și fără preocuparea de a stabili legăturile indispensabile cu viața intelectuală a întregului secol. Era cazul operei lui Gerbert, prea mult luată în discuție pentru a fi trecută cu vederea și prea repede categorisită printre fenomenele excepționale. Or, ea nu deține monopolul pentru toate titlurile de glorie ale secolului al X-lea. Abbon de Fleury este un literat și un savant considerabil. Școala de la Sankt Gallen dă cele mai frumoase roade ale sale în timpul acestui secol și într-un mod neîntrerupt. În plus, există mulți alți autori demni de tot respectul. Chiar și numai aceste fapte impun o reevaluare a bilanțului.

Viața culturală carolingiană este în culmea dezvoltării sale atunci când descompunerea politică și invaziile vin să-i perturbe cursul. Se cunosc mânăstiri devastate, biblioteci arse și școli care sunt închise. Nu am putea contesta fapte bine stabilite. Totuși, aceste tulburări nu ating toate regiunile în același timp și nici la fel. Nu este o catastrofă peste tot și anumite regiuni sunt protejate. Rare sunt orașele surprinse de hoardele barbare și ele constituie cel mai adesea adăposturi cât se poate de sigure. Uneori, în miezul unor împrejurări tragice, viața culturală continuă. Astfel, în 883, călugării de la Montecassino sunt constrânși

să se retragă la Teano, apoi la Capua. *Scriptorium*-ul din abație s-a refugiat în oraș, cu ei, iar activitatea sa continuă. Se atribuie acestei perioade diverse manuscrise, așa cum sunt un comentariu al lui Paul Diaconul la *Regula* Sfântului Benedict și un Martianus Capella[1]. În alte părți, viața școlară se reia după o întrerupere de scurtă durată. Este cazul la Reims și în diferite locuri din Lorena. Pe scurt, o dată trecute episoadele războinice cele mai violente, viața culturală își reia drepturile. Este adevărat că, în contextul politic al secolului al X-lea, trebuie ca ea să apară ca o necesitate imperioasă. Este în mod evident o aspirație născută din înnoirea religioasă. De aceea, tutela laicilor asupra abațiilor și sarcinile seculare ale episcopilor apar, în numeroase regiuni, drept obstacolul principal pentru o înnoire culturală.

Din lectura vieților de sfinți episcopi, apare evident că aceia care caută un scolastic sfârșesc prin a-l găsi. Abațiile îi pot furniza. Episcopii ieșiți din mânăstiri fac să vină pe lângă ei vechii lor codiscipoli. Întreruperea nu a fost atât de completă și atât de îndelungată încât să nu se găsească mijloacele pentru instruire. Se pot găsi profesori încă din primele decenii ale secolului al X-lea. Tinerețea lui Bruno de Köln la Utrecht, pe lângă episcopul Balderich, o dovedește suficient. Scolasticii sunt trimiși departe. Astfel, Abbon de Fleury rămâne mai mulți ani în Anglia pentru a preda călugărilor de la Ramsey. De asemenea, distrugerile nu au fost de o gravitate atât de mare încât să fi fost imposibil să se găsească manuscrisele indispensabile. În general, cultura își recapătă avântul începând cu mânăstirile, unde școlile au continuat să funcționeze, și cu episcopiile protejate. Ea face recucerirea Europei mai rapid decât se spune. O episcopie ca Magdeburg, de recentă întemeiere și în vecinătatea unei țări de misiune, posedă, înainte de sfârșitul secolului, una dintre cele mai remarcabile școli din Germania.

---

[1] Cod. Cas. 175 și cod. Cas. 332. Faptul este citat de H. BLOCH, *Monte Cassino's Teachers and Library in the High Middle Ages*, in *La Scuola* [170], pp.563-605.

Oricare ar fi nevoile în oameni și cărți ale școlilor restaurate sau ale episcopiilor nou întemeiate în ținutul barbar, Europa nu apare atât de fundamental lipsită ca la începutul renașterii carolingiene. Rudimentele sunt cunoscute și bazele există. Literații capabili să predea sunt încă numeroși. În sfârșit, rămâne câștigul carolingian în materie de scriere, de biblioteci și de tehnici de predare. Cultura nu trebuie să refacă drumul pe care l-a parcurs din epoca lui Alcuin la cea a lui Hincmar și a lui Ioan Scottus Eriugena. Avatarurile politice și evenimentele militare nu modifică sensibil evoluția științei, care, fundamental clericală, se sprijină pe principii care țin de alte criterii decât cele lumești. De fapt, reflecția secolului al X-lea prelungește foarte exact știința de la sfârșitul epocii carolingiene. Lucrările care conduc gândirea sunt mai mult ca niciodată cele scrise de literații și filozofii de la sfârșitul antichității păgâne: Macrobius, Martianus Capella și Boethius. Aceste referiri arată că munca remarcabilă de aprofundare făcută asupra umanității în cea de a doua jumătate a secolului al IX-lea și în special în jurul lui Ioan Scottus nu a fost zadarnică. Studiile câștigă în rigoare în toate domeniile. Reiese totuși că literații din secolul al X-lea mențin un mare interes pentru științele profane. Nimeni nu ignoră lucrările lui Gerbert despre matematici și astronomie. Preferințele sale sunt împărtășite de contemporanii săi. Opera lui Abbon de Fleury este abundentă în aceste discipline, ceea ce este un semn. Celelalte arte din *quadrivium* sunt practicate deopotrivă, cu un entuziasm extraordinar[1]. Pe scurt, știința teologică, ce nu este încă stăpână pe metodele sale, nu domină viața intelectuală așa cum o va face începând de la sfârșitul secolului al X-lea. Cultura secolului al X-lea, prin deschiderea sa către artele profane, cele din *trivium* și cele din *quadrivium*, pare umanistă. Este deosebit de su-gestiv de a apropia această caracteristică de renovarea

---

[1] G. BEAUJOUAN, *L'enseignement du quadrivium*, in *La Scuola* [170], pp. 639-667.

imperiului și mai ales de referințele sale romane. Cu toate acestea, nu se poate pune în evidență o legătură de la cauză la efect direct între aceste două fenomene. Probabil, și unul și celălalt au exprimat aceeași evoluție a ideilor și a sentimentelor.

A. *INSTRUMENTELE CULTURII*

În mod evident, cărțile sunt instrumentul primordial. Pentru bibliotecile constituite deja în epoca carolingiană, ceea ce contează este îmbogățirea lor în secolul al X-lea și, în consecință, activitatea *scriptorium*-ului vecin. Dimpotrivă, în noile episcopii și în abațiile recent întemeiate problema este, în primul rând, de a-și procura cărțile indispensabile și de a constitui fondul primar al unei biblioteci.

Unele ateliere de copiere, celebre în epoca carolingiană, par în declin, altele sunt închise pentru un timp mai mult sau mai puțin îndelungat. Astfel este Corbie, jefuită în mai multe rânduri, nu mai este prea activă, la fel ca și călugării de la Saint-Riquier, care s-au refugiat la Sens către 880 și nu se mai întorc la mânăstirea lor înainte de jumătatea secolului al X-lea. La Saint-Martin din Tours, manuscrisele cu anluminuri, a căror producție este reluată în cea de a doua jumătate a secolului al X-lea, nu mai au calitatea incomparabilă a celor de la mijlocul secolului al IX-lea. Influența *scriptorium*-ului este acum locală. Activitățile scribilor sunt și ele în regres în numeroase episcopii care se izbesc de tot felul de dificultăți.

Acestor semne de declin incontestabil le putem opune indicii mai încurajatoare. Existența a numeroase ateliere este atestată de manuscrisele care rezistă până astăzi și care nu sunt decât o parte din ceea ce a fost produs în timpul secolului al X-lea. Extraordinara dispersare a locurilor de origine dă impresia unei vieți intelectuale locale, cu un orizont destul de îngust. Faptul în sine nu este fără interes. Efortul ultimei generații de literați carolingieni pentru a înrădăcina cultura în locuri destul de

îndepărtate de centrele de putere nu a fost zadarnic. Aceste cărți, adesea pentru uzul liturgic, dovedesc că activitatea de caligrafie nu s-a oprit și că tradiția carolingiană nu s-a întrerupt.

Trebuie apreciat efortul copiștilor, adică să cunoaștem, în măsura în care se poate face acest lucru, cronologia producției lor și originea sa geografică. În sfârșit, calitatea lucrărilor are și ea importanța sa. Se observă foarte ușor că Germania, unde autoritatea este rapid restabilită și regele dispune de un prestigiu neegalat, este țara unde continuitatea este cea mai evidentă. Renașterea imperială este însoțită de o mișcare artistică ce dă naștere unor manuscrise care se află printre cele mai frumoase din întreg Evul Mediu. Nu există atelier la curte. Cu toate acestea, împăratul se adresează marilor mânăstiri care execută pentru el opere de mare lux. La fel procedează și cele mai mari personaje. Înnoirea artistică, prin aceste opere de prestigiu, magnific ornamentate, este punctul culminant al activității unui *scriptorium* ce excelează în arta caligrafiei. Abația de la Reichenau, ce produce atâtea manuscrise superb decorate, copiază deopotrivă și texte sacre și profane. În cea de a doua jumătate a secolului al X-lea, atelierele unde se execută opere prețioase sunt foarte numeroase în Germania. Cu titluri diverse merită să ne rețină atenția: Corvey, Fulda, Köln, Echternach, Mainz, Trier, Regensburg și mai ales Reichenau[1].

Trebuie deopotrivă să apreciem munca la nivelul mai modest al operelor scrise pentru folosința comună. De exemplu, la Köln, există treizeci de manuscrise din secolul al IX-lea dintr-o producție locală evaluată la o sută. Tot treizeci de lucrări scrise în secolul al X-lea au rezistat. Ar fi imprudent să glosăm artificial asupra acestor cifre. Comparația incită gândul că producția diverselor ateliere nu a fost nedemnă de

[1] L. GRODECKI, F. MÜTHERICH, J. TARALON, F. WORMALD, *Le Siècle de l'An Mil*, Paris, 1973. Partea a doua este consacrată picturii, iar anluminura deține aici cea mai mare parte.

cea a secolului precedent. Dar nu putem spune nimic mai mult despre acest lucru. Ne mirăm numai că nici un manuscris din cele care au supraviețuit nu poate fi atribuit unei comenzi a arhiepiscopului Brunon, despre care se cunoaște că avea și cultura și mijloacele. La fel de dificil este să știm rolul mânăstirii de la Saint-Pantaléon, întemeiată de același arhiepiscop. În sfârșit, realizarea de manuscrise de artă nu începe decât la sfârșitul secolului. Prima comandă în acest domeniu este făcută de arhiepiscopul Everger (984-999).

Bibliotecile din regiunea Trier ne permit aceeași constatare. La Sankt Maxim, manuscrisele ce au supraviețuit, confruntate cu un catalog de la sfârșitul secolului al XI-lea, permit situarea a 7 lucrări în secolele al VIII-lea și al IX-lea, a 30 în secolul al X-lea și a 8 în cel de-al XI-lea. Există deopotrivă manuscrise din secolul al X-lea produse la Echternach. Routhwic, abate reformator la Mettlach, reconstituie biblioteca și dispune cumpărarea câtorva cărți și copierea altora. Arta de a scrie cărțile și de a le decora se ridică la cel mai înalt nivel la sfârșitul secolului al X-lea, la impulsul arhiepiscopului Egbert. Acest personaj puternic, ce a trăit la curte, a dispus venirea în orașul său a unui pictor cunoscut sub numele de *Maestrul lui Registrum Gregorii*. El a condus la Trier un atelier important, din moment ce se poate remarca participarea diferiților scribi și pictori la diverse opere. De altfel, se pare că s-a deplasat frecvent, după toate probabilitățile, în suita lui Egbert. Specialist în restaurarea manuscriselor mai vechi, el adaugă diferite miniaturi la mai multe evangheliare. Primele sale opere datează din anii 980 și nu se cunoaște dacă atelierul său a supraviețuit lui Egbert, în 993.

Marile abații se deosebesc de celelalte centre printr-o activitate susținută, dacă nu permanentă. Este cazul celei de la Sankt Gallen. Mai mult de 100 de manuscrise atribuite secolului al X-lea rezistă, și această cifră nu poate să țină cont de lucrările dispărute. Cataloagele din secolul al IX-lea ne permit să dăm o interpretare a acestei activități creatoare. În timpul abațiatului lui Grimald, ce durează treizeci și unu de ani, de la 841 la 872, Hartmut, care conduce *scriptorium*-ul, livrează 70 de volume. Când este abate, la rândul său, Hartmut, între 872 și 883, același atelier produce 47 de volume. Aceste cărți cunoscute

prin listele întocmite în epocă nu au ajuns toate până la noi. În aceste condiții, producția *scriptorium*-ului de la Sankt Gallen pare, în secolul al X-lea, demnă de o mare tradiție. La drept vorbind, istoria abației furnizează precizări utile. Ea este în culmea dezvoltării sale, ca prosperitate materială, și de strălucire intelectuală, în vremea abațiatului lui Hartmut și în cel al lui Solomon al III-lea, între 890 și 920. În anii care urmează, ea este atacată de unguri, apoi distrusă de un incendiu, în 937. De aceea, activitatea atelierului de copiat pare mai mică până spre 970. Totuși, nu este nulă în timpul acestei jumătăți de secol. Abația cunoaște o înviorare la sfârșitul secolului. Cu toate acestea, Sankt Gallen nu-și mai regăsește rangul pe care îl avea pentru realizarea manuscriselor de lux. Abația de la Reichenau dă și ea dovadă de continuitate. Rezistă 27 de manuscrise de la sfârșitul secolului al IX-lea sau de la începutul celui de al X-lea, 37 din secolul al X-lea și 11 de la sfârșitul acestui secol sau de la începutul următorului. Comparația este flatantă pentru secolul al X-lea și activitatea pare remarcabilă. Or, începând cu mijlocul secolului, atelierul mânăstirii produce în mare număr manuscrise bogat ornate, ale căror inițiale de aur și de argint se detașează pe fonduri de culoare și ale căror miniaturi sunt printre cele mai rafinate și mai prețioase din această epocă. Școala de la Reichenau se impune rapid, iar comenzile cele mai măgulitoare ajung la mânăstire. *Scriptorium*-ul lucrează pentru Gero, arhiepiscop de Köln, pentru Egbert, pentru papa Grigore al V-lea, care își comandă, în 998, un *Sacramentar*, un *Evangheliar* și un *Epistolariu*, ca și pentru împărații Otto al III-lea și Henric al II-lea. Scribii și pictorii abației sunt cunoscuți, deoarece ei își semnează operele așa cum au făcut Kerald și Héribert, autorii lui *Codex Egberti*. Școala atinge punctul său culminant prin compozițiile lui Liuthar[1].

---

[1] Acești doi călugări apar mici, la picioarele lui Egbert, în miniatura-dedicație din *Codex Egberti*, *Le siècle de l'An Mil*, p. 120 (reproducerea acestei picturi).

Sankt Gallen și Reichenau dau, împreună, o imagine complementară și cu totul remarcabilă a ceea ce a fost munca în *scriptorium*-ul unei mari mânăstiri, protejată, atât cât a fost posibil, de dezordini și de incursiuni armate. Activitatea se menține pe întreg parcursul secolului al X-lea la un nivel foarte onorabil, în ciuda vicisitudinilor. Cea de a doua jumătate a secolului și în special ultimele decenii sunt marcate de o renaștere excepțională. Copierea din plin a manuscriselor este, în primul rănd, semnul unei vieți intelectuale intense. Cronicile și viețile de sfinți confirmă ceea ce bibliotecile învață. Sankt Gallen, unde se succed profesori de valoare, asigură o formație de calitate. Abația furnizează scolastici pentru un număr important de mânăstiri și episcopii. Specializarea mânăstirii Reichenau în opera de artă este punctul culminant al unei tradiții în caligrafie. Apropierea celor două abații, specializarea lor diferită dau o idee destul de completă despre nevoile acestor vremuri.

Puține centre pot rivaliza cu aceste două ilustre abații. Mărturiile, mai mult fragmentare, pe care le putem culege despre numeroase alte ateliere pot fi clarificate prin mai multe comparații. La Metz și în mânăstirile vecine, confecționarea de manuscrise este atestată. La Gorze, un comentariu al lui Origene la Ieremia și la *lamentatio* dovedește interesul pe care îl poartă călugării operelor Părinților greci. La mânăstirea de la Lobbes, un catalog din a doua jumătate a secolului al X-lea ne permite să cunoaștem componența bibliotecii: existau 2 Biblii, 10 cărți liturgice și 52 de alte manuscrise. Activitatea atelierelor din Franța de Nord, de la Saint-Amand, de la Saint-Vaast și de la Saint-Bertin este atestată, în principal în timpul celei de a doua jumătăți a secolului al X-lea. Mai la sud, manuscrisele rămase arată că se copiau lucrări în Bretania, în valea Loarei și încă și mai la sud. *Scriptorium*-ul de la Saint-Martial din Limoges, fondat probabil încă din secolul al IX-lea, își mărește producția în secolul al X-lea și atinge apogeul la începutul secolului al XI-lea. În secolul al X-lea, la Albi, cărțile liturgice pentru folosința catedralei au fost executate chiar acolo, probă evidentă a importanței unui atelier local.

Modul în care episcopiile, mai mult sau mai puțin recente, noile abații. precum și cele reformate își procurau cărți merită o atenție cu totul specială. Instalarea unui scaun episcopal la Hildesheim datează de la domnia lui Ludovic cel Pios. Cu toate acestea, orașul nu capătă contur decât prin cel de al patrulea episcop Altfried, la mijlocul secolului al IX-lea. Este un călugăr de la Fulda care i-a fost elev lui Hrabanus Maurus. El a construit o catedrală, organizează capitlul și întemeiază mânăstiri. Este posibil ca o școală și un *scriptorium* să fi fost fondate în această epocă. La drept vorbind, este destul de târziu într-un oraș expus incursiunilor barbare. Vocația intelectuală la Hildesheim se afirmă în secolul al X-lea. Episcopii sunt cel mai adesea călugări veniți de la Corvey, de la Fulda, de la Hirsau și de la Reichenau. Ei nu aparțin clerului local și sosesc cu un bun bagaj intelectual. Wigbert, cel de al șaselea episcop, de la cumpăna secolelor al IX-lea cu al X-lea, cunoaște medicina și pune să se copieze un Tacit și un Suetoniu. Cel de al zecelea episcop, Othwin, care a fost abate la Sfântul Mauriciu de la Magdeburg, a adus cărți în episcopia sa. Aici funcționează o școală, după toate probabilitățile încă de la mijlocul secolului al X-lea. Thangmar, care predă aici, îl primește pe tânărul Bernward, către 975. Există o mulțime de elevi pe care el îi inițiază în artele liberale. Are o grijă cu totul specială pentru viitorul său episcop. La sfârșitul vieții, Thangmar face cadou din cărțile sale abației Sankt Michel de la Hildesheim. Lasă acolo 55 de volume, ceea ce constituie o considerabilă bibliotecă pentru un scolastic canonic.

Tânăr, Bernward, la spusele lui Thangmar, copia și își ilustra singur manuscrisele sale. Faptul este indiscutabil, din moment ce un manuscris stă mărturie acestei trude[1]. Devenit episcop, Bernward comandă pentru catedrala sa și pentru abația de la Sankt Michel cărțile necesare. Cinci

---

[1] THANGMARI, *Vita Sancti Bernwardi*, in MGH SS, IV, cap. I, p. 758.

manuscrise dintre cele care au rezistat până astăzi pot fi atribuite cu certitudine *scriptorium*-ului de la Hildesheim: o Biblie, o carte de rugăciuni și trei evanghelii. Aceste lucrări sunt foarte îngrijite, iar patru sunt împodobite cu miniaturi. Cărțile acestea contribuie la înfrumusețarea catedralei, precum candelabrele, reliefurile, crucile și relicvariile. Toate comenzile vin dintr-o unică inspirație: a-i aduce lui Dumnezeu un cult glorios și demn de maiestatea sa. Noul decor al bisericii se potrivește numai cu somptuoase cărți liturgice.

Istoria Hildesheimului, a episcopilor săi, a școlii și a bibliotecii sale, care, poate, nu este singulară, inspiră diverse remarci. Cultura în aceste episcopii germane, de întemeiere relativ recentă, este cel mai adesea adusă de călugării veniți din marile abații, unde au fost bine formați. Ei nu au provenit din clerul local. Strădaniile lor au ca rezultat întemeierea unei școli episcopale, care se bucură destul de repede de un mare renume, ca aceea de la Magdeburg. Din această cauză se poate estima că, încă de la mijlocul secolului al X-lea, ea dispunea de lucrările necesare pentru predarea artelor liberale și pentru viața religioasă. Comanda de cărți liturgice somptuoase pentru celebrarea cultului vine mai târziu, în cadrul unui program uimitor de construcție și de înfrumusețare. Analiza făcută la Hildesheim ar putea fi făcută la fel la Bamberg, unde Henric al II-lea, fondatorul episcopiei, ia în sarcina sa construcția și dotarea catedralei cu cărți și ornamente liturgice. În alte părți, numirea de episcopi veniți din cea mai înaltă nobilime favorizează mecenatul.

În mânăstirile reformate sau nou întemeiate, originea cărților necesare studiului și vieții spirituale merită să ne rețină atenția. La Cluny, fondul primar pare a fi fost constituit de cărțile pe care le adusese Odon cu el, atunci când a hotărât să devină călugăr. Canonic la Saint-Martin din Tours și scolastic, strânsese cam o sută de lucrări. Dintre acestea, nu putem identifica decât un foarte mic număr, și trebuie să ne resemnăm cu ignorarea componenței acestei biblioteci. Ea nu încetează să se

îmbogățească pe întreg parcursul secolului al X-lea, mărturie pentru aceasta sunt manuscrisele rămase ce provin de la Cluny[1]. Se cunoaște, de asemenea, că abații Maïeul și Odilon aduceau cu ei cărți, în călătoriile lor. Această practică, atât prin durata deplasărilor, cât și prin nevoile rugăciunii și ale vieții spirituale, face din carte un obiect obișnuit, ce poate înfrunta peripețiile drumului și pericolul cu întâlnirile nedorite.

În 966, ducele de Normadia, Richard I, instala la Mont-Saint-Michel un grup de 11 călugări, sub autoritatea abatelui Mainard[2]. Această restaurare, săvârșită în spiritul reformei monastice, este urmată de un remarcabil avânt spiritual și cultural. *Scriptorium*-ul a dat dovadă, aproape imediat, de o activitate laborioasă, despre care stau mărturie manuscrisele din secolul al X-lea originare de la Mont-Saint-Michel. Dintre cele mai vechi, se remarcă un exemplar din *Moralia in Job* care, în cel al doilea tom, poartă o listă cu numele copiștilor. Îi regăsim într-o listă de nume de călugări ce au trăit la Mont-Saint-Michel și care a fost întocmită în epoca abatelui Mainard al II-lea (991-1009). Prin comparație, se pot identifica manuscrise scrise de aceeași mână sau foarte apropiată. Datează din secolul al X-lea un Grigore din Tours, un manuscris cu scrierile lui Boethius, tratatele lui Alcuin despre Treime și despre Cântarea Cântărilor inserate într-un volum al cărui ansamblu datează din secolul al XII-lea[3]. La Saint-Bénigne din Dijon, normanzii au ars biblioteca, iar începuturile reconstituirii sale datează din vremea abatelui reformator Guillaume de Volpiano. El ar fi format copiști și anluminori de cărți. Succesorul său, Halinard, a crescut acest fond, iar Jarenton ar fi achiziționat numeroase manuscrise în Anglia.

În alte părți, ritmul și spiritul pot fi diferite. Călugării care se reîntorc la Montecassino, sub conducerea abatelui Aligern

---

[1] *Vita Odonis*, in *PL*, 133 c. 54, *Sumptis secum centum voluminibus librorum.*

[2] J. LAPORTE, *les origines du monachisme dans la province de Rouen*, in *Revue Mabillon*, t.31, 1941, p.51 și urm.

[3] M. BOURGEOIS-LECHARTIER, *A la recherhe du Scriptorium de l'abbaye du Mont-Saint-Michel*, in *Millénaire monastique* [391], t. II, pp.171-202.

și la provocarea lui Odon de Cluny, nu încetaseră niciodată să copieze cărți. Totuși, nu se remarcă o renaștere a activității scriitorilor decât după anul o mie, atunci când abatele Theobald, care se îngrijise deja de nevoile bibliotecii de la San Liberatore din Abruzzi a devenit abate. El a dispus copierea lucrărilor a numeroși autori, creștini și păgâni. Locul pe care îl acordă poeților antichității este excepțional. S-a putut demonstra cu ajutorul unei cărți de extrase realizate de Lorenzo din Amalfi, călugăr înainte de a deveni episcop în 1030, că florilegiul pe care îl compusese pentru a sluji la predarea gramaticii fusese compilat din texte originale și nu dintr-o antologie preexistentă. Totuși, prin abațiatul lui Richter de Niederaltaich și cel al lui Didier, *scriptorium*-ul de la Montecassino atinge cea mai mare strălucire[1].

La urma urmelor, mărturiile despre cărțile și bibliotecile din secolul al X-lea sunt destul de numeroase. Cartea nu este un lucru rar sau imposibil de procurat. Scolasticii acumulează destule cărți pentru a dota mânăstirile, și bibliotecile personale din secolele următoare nu sunt mai bogate. Episcopii și abații le poartă cu ei în călătorii. Cele mai prețioase sunt executate la comandă în ateliere de marcă. Toate aceste manuscrise vin să se adauge moștenirii carolingiene și totul ne face să ne gândim la o mai mare difuzare a mijloacelor de cultură.

Geografia și cronologia ne permit să apreciem mai bine ansamblul mișcării. Acolo unde activitățile intelectuale nu mai sunt brutal întrerupte de evenimente, munca în ateliere se continuă, cu o modificare. Renașterea este evidentă încă de la mijlocul secolului al X-lea și se accentuează către sfârșitul secolului. Apare mai ales legată de reforma monastică și de exigențele sale de viață spirituală. Interesul pentru umanismul antic nu este evident decât legat de un anume loc și de un anume moment. Credința este biruitoare, fără contestare.

La nivelul cel mai elevat, Biblia este cartea care,

[1] H. BLOCH, *Monte Cassino's Teachers and Library*, in *La Scuola* [170], pp.563-605.

deoarece poartă revelația, reprezintă o reflectare a divinului. De aceea manuscrisele trebuie să monopolizeze toate splendorile. Cărțile liturgice nu cer, la acest capitol, nici ele mai puțin. În acest context, lucrările de doctrină sau de morală nu sunt profane pur și simplu. Ele poartă și o amprentă a sacrului. Cu toate acestea, nu putem face această afirmație despre toate manuscrisele ce răspândesc învățătura. Totuși, reflectare a marii cărți a naturii, știința nu poate fi exclusă din câmpul divin. În concluzie, o aureolă de sacralitate înconjură manuscrisul. Cărțile de gramatică și lucrările de retorică, ce se află în programa școlilor, sunt încă înconjurate de respectul datorat cuvântului și față de tot ce poate vehicula acesta.

B. ȘCOLILE

Carolingienii au făcut din școală piesa de rezistență a politicii lor de reformă religioasă și de reconstrucție a administrației. Peste tot unde puterea lor era destul de mare, ei au facilitat înflorirea acestora, în episcopii, precum și în mânăstiri. Rezultatul era foarte inegal. Nu este mai puțin adevărat că un număr suficient de clerici și de călugări învățase să citească și să practice limba latină. Punerea în funcțiune a școlilor în epoca carolingiană este un proces de durată și mai laborios, decât se spune în mod obișnuit. Lipseau deopotrivă personalul și cărțile. Materiile de predare și pedagogia se stabilesc progresiv, pe măsură ce profesorii își aprofundează cunoștințele în științele umaniste. La mijlocul secolului al IX-lea, rezultatele sunt indiscutabile, într-un moment când evenimentele le fac precare.

Este cert că nu se poate ignora rolul tulburărilor politice și al invaziilor în perturbarea formării școlare. Elanul creator din vremurile carolingiene se frânge înainte de sfârșitul secolului și lasă locul unei anumite atonii, care nu este totuși lipsită de orice activitate. Întreruperea nu este generală și este de scurtă durată. Câștigul pare să

se prelungească. Dimpotrivă, reînnoirea este evidentă către 960 și se prelungește în secolul al XI-lea. Această nouă vitalitate este marcată de spiritul de inovație și de originalitate. Operele ieșite din învățământul de la sfârșitul secolului al X-lea au consistența și motivația lor, și nu ar putea trece drept rezumate sau compilații.

Prelungirea activităților școlare în episcopii și în mânăstiri nu este totdeauna perceptibilă cu ușurință. Cu toate acestea, nu putem avea îndoieli în această privință, pentru că sunt prea numeroase personajele pe care cronicarii și biografii îi caracterizează drept învățați. S-a menținut un anume învățământ. Astfel, la Metz, Toul și Verdun, mediile în care se recrutează primii călugări de la Gorze, nu sunt fără cultură. Se știe că un elev al lui Rémi d'Auxerre a predat la Metz, dar școala nu a fost foarte renumită. Apropierea de Reims poate oferi o explicație. Activitatea școlară este importantă aici până la sfârșitul episcopatului lui Hincmar, apoi se estompează pentru o scurtă perioadă. Arhiepiscopul Foulques creează, înainte de începutul secolului al X-lea, două centre de studii, unul pentru canonici, altul pentru clericii rurali. Se predă aici pe parcursul întregului secol al X-lea. Elevii vin de departe, precum Abbon de Fleury, decepționat de un anume Gerran, bun logician, dar mediocru matematician. Informațiile de care dispunem despre Reims sunt unice în Franța. Aceasta nu înseamnă că nu ar fi existat și alte școli urbane. Abbon a studiat la Paris. Cu multă vreme înaintea lui, Odon de Cluny a fost precantor și scolastic al catedralei din Tours.

Continuitatea este reală în școlile monastice și niciunde mai evidentă decât la Sankt Gallen. La începutul secolului al X-lea dispar trei mari profesori: Ratpert, Tuotilo și Notker Bâlbâitul. Le urmează Waring și Hartmann. Devenit abate în 921, acesta din urmă continuă să predea și îi formează pe Ekkehard I, Notker Fizicianul și Burchard. Acestei generații îi urmează cea a lui Ekkehard al II-lea, care conduce școala internă și școala externă a mânăstirii. Această linie strălucită de profesori se continuă cu Ekkerhard al III-lea, Burchard, care este abate între 1003 și 1022, și mai ales Notker Labeo. În 1022, când el moare, împreună cu alți trei profesori Ruodpert, Annon și Erimpert, îi urmează Ekkehard al IV-lea,

care a scris, în onoarea tuturor acestor profesori, *Casus sancti Galli* ce dă seama despre toate aceste fapte[1].

Acestei moșteniri carolingiene i se adaugă școlile nou întemeiate sau, uneori, numai restaurate, dar care răspândesc deodată o lumină nouă. În regatul Germaniei, această renovare a școlilor urbane nu este întreprinsă înainte de mijlocul secolului al X-lea. Pentru perioada precedentă, reiese adesea faptul că învățătura și înțelepciunea se dobândesc pe lângă un profesor particular, un episcop, canonic sau un altul care nu este un scolastic, în sensul propriu al cuvântului. Trecerea de la acest sistem de studiu la școala propriu-zisă nu este totdeauna ușor de decelat. La Köln, Brunon, devenit arhiepiscop în 953, se preocupă de formarea de discipoli care devin după aceea episcopi. Biograful său, care subliniază cultura sa și care notează strădaniile sale pentru a crea un învățământ, nu face aluzie decât la exemplu și la predică. Prin urmare, nu putem avea siguranța că a existat o școală, așa cum va fi mai târziu[2]. La Trier, Wolfgang, care se formase la Sankt Gallen și apoi la Augsburg și care își desăvârșește cariera ca episcop la Regensburg, predă o vreme. La Würzburg, Stefano di Novara conduce o școală timp de douăzeci de ani înainte de a se întoarce în Italia, în 985. Școala atinge apogeul către anul o mie. Școala de la Magdeburg, întemeiată în aceeași epocă, devine celebră sub conducerea lui Otric, către 980. Mărturiile asupra existenței școlilor-catedrale devin mai numeroase la sfârșitul secolului. Există școli la Worms, la Speyer, la Mainz, la Paderbon, la Eichstätt, la Passau, la Regensburg, fără a mai vorbi de cea de la Hildesheim, al cărei caz a fost îndelung analizat. Ultima școală care a fost întemeiată a fost cea de la Bamberg.

Dintre toate aceste școli urbane, cea mai remarcabilă este cea de la Liège. Învățământul pare să fi început aici

---

1 *Casus sancti Galli* este editat în MGH SS, t. II, p.61 și urm.

2 RUOTGER, *Vita Brunonis archiepiscopi*, in MGH SS, t.IV, & 21, pp.262-263.

printr-o școală de muzică, în vremea episcopatului lui Etienne, între 901 și 920. Fondarea unui centru de studii este mai târzie și datează din vremea lui Héracle, episcop începând din 959[1]. Pe scurt, inițiativele culturale ale Liègeului sunt contemporane cu cele ale altor episcopii germane. Avântul acestora nu pare decât mai remarcabil, deoarece renumele acestor școli este imens începând cu episcopatul lui Noger și se continuă în secolul al XI-lea. Semn indiscutabil al creditului de care se bucură studiile, Wason, care este scolastic începând din 1007, devine episcop al orașului în 1041. Elevii de la Liège colonizează sediile episcopale. Vin aici Gautier, episcop de Salzburg, Rothard și Erluin, episcopi de Cambrai, Haymon, episcop de Verdun, Hezelon, episcop de Toul.

În regatul Franței, numai școala de la Reims poate să facă față vreunei comparații. La drept vorbind, ea ajunge în culmea dezvoltării cu învățământul lui Gerbert, între 972 și 982. Aceste date se compară cu cele ce se rețin pentru apogeul școlilor de la Magdeburg sau de la Liège. Reimsul, care este foarte aproape de Lorena, și care este guvernat de prelați originari din această provincie, pare să se integreze în aceeași mișcare în favoarea studiilor. În alte părți, renașterea este mai târzie. La Chartres, școala nu iese din obscuritate decât puțin înaintea anului 1000, cu învățământul lui Fulbert. La Poitiers, un elev al lui Fulbert, Hildegaire, este cel care dă o oarecare strălucire școlii. Se regăsesc discipoli ai aceluiași Fulbert la Angers, la Tours, la Orléans și la Paris. Școlile urbane apar în orașele episcopale din Franța de Nord, între 1035 și 1060[2].

În regatul Italiei, mărturiile despre școlile catedrale sunt rare în secolul al X-lea și episcopii nu par să dea mare atenție acestui fapt. Or, nivelul cultural pare mai ridicat decât în alte părți. În documentele diocezei Novara,

---

[1] Se vorbește de Héracle, în *Vita Balderici, qui primus in hac urbe studium et religionem initiativi*, in MGH SS, t.IV, c. 18.

[2] F. BEHRENDS, *The letters and poems of Fulbert of Chartres*, Oxford, 1976.

de la 829 la 1000, toți clericii, subdiaconi sau mai înalți în grad, știu să-și scrie numele și nu sunt analfabeți. Faptul este adevărat în legătură cu clericii din oraș ca și cu preoții din parohiile rurale. O analiză identică, făcută pe chartele diocezei Parma din secolul al X-lea, confirmă că toți clericii știu să scrie. Același lucru dovedește că și numeroși laici știu. Aceste piese de arhive confirmă afirmația lui Wipon care scrie că nobilii italieni îi trimiteau la școli chiar și pe aceia dintre fiii lor pe care îi destinau vieții laice. Nu se poate concepe o asemenea permanență a culturii, chiar dacă nivelul său rămâne elementar, fără învățământ și fără școli.

Existența acelor *grammatici* sau a *magistri grammaticae artis* nu este dovedită prin charte decât începând cu anul 930. Primul este un oarecare Sapiens, canonic de la Arezzo. Se cunoaște un gramatic cu numele Dominic la Novara între 941 și 958. La Bergamo episcopul ridică bunuri din bogățiile catedralei pentru întreținerea profesorilor de gramatică și de cânt. Aceste indicii sunt suficiente și, în plus, dovedesc că este vorba cu adevărat despre școli clericale frecventate în aceeași măsură de tineri clerici ca și de laici. În ultimii ani ai secolului și la începutul secoului al XI-lea, laicii aveau și ei școli. Astfel a putut Pier Damiani să predea artele în mai multe orașe din Italia. Alți profesori laici sunt cunoscuți din documente, în număr mic, este adevărat[1].

Această situație destul de specială a Italiei ne permite să facem două remarci. Capitularul de la Olona, destinat să favorizeze dezvoltarea câtorva centre de studii cu caracter superior pentru uzul clericilor, nu a avut prea mult efect, pentru că nu există urme ale activității lor în secolul al X-lea. Pe de altă parte, școlile a căror existență este dovedită asigură un învățământ remarcabil al artelor elementare, dar nu-i prea formează pentru cultura savantă.

---

[1] D. A. BULLOUGH, *Le scuole cattedrali e la cultura dell'Italia settentrionale prima dei Communi*, in *Vescovi e Diocesi* [361], pp.111-143.

În mod efectiv, literații italieni de oarecare anvergură sunt rari. Cultura lui Pier Damiani, dobândită în primele decenii ale secolului al XI-lea în școlile unde artele profane și dreptul dețineau deja un loc important, ținând seama de prezența laicilor, ar merita o analiză aprofundată.

În mânăstiri, există în mod tradițional loc pentru o școală spre uzul oblaților sau al tinerilor călugări. Reforma unei abații este însoțită de înființarea unei școli, acolo unde dispăruse, sau de reforma ei. Pe lângă anumite mânăstiri există deopotrivă o școală externă destinată clericilor sau tinerilor laici. Exemplul renașterii studiilor este dat de Fleury-sur-Loire. La mijlocul secolului, Abbon, care are între 7 și 10 ani, este primit la școala externă. Apoi, el urmează învățământul spre uzul călugărilor și, imediat ce și-a terminat studiile, este însărcinat să predea la rândul său. Atunci ajunge la Paris, apoi la Reims. La întoarcere, abatele Richard îi încredințează conducerea școlii și el predă aici până la alegerea sa ca abate, în 988, cu excepția anilor 985-987 pe care îi petrece la abația de la Ramsey, în Anglia, pentru a contribui la dezvoltarea intelectuală a acestei mânăstiri, recent restaurată. Pe scurt, ansamblul operei sale, gramaticale, logice și științifice s-a născut din învățământul său și dă o părere importantă despre ceea ce poate fi cultura monastică în jurul anului 1000. Abbon, la drept vorbind, este unul dintre cele mai mari spirite ale acestui secol.

Este, oare, necesară o cultură atât de vastă pentru călugări, mai ales când ea se ocupă în cea mai mare parte de științele profane? Ceea ce este specific unui călugăr este să se roage, nu să predea. Se poate, în funcție de cum este pus accentul, pe o funcție sau pe alta, să se opună un monahism de cultură unui monahism de cult[1]. În fervoarea sa juvenilă, monahismul carolingian adoptase progresiv toată știința, fie că era cunoașterea divinului, fie reflectarea lumii naturale sau umane. Aceasta din urmă

[1] Germanii spun *Kultmönchtum* și *Kulturmönchtum*.

nu era ea oare condusă de Dumnezeu și de împărat și în plus salvată? În imperiu, tendința era spre acceptarea în cea mai mare măsură a întregii culturi. Evlavia putea să aibă de suferit din această cauză, dacă călugării manifestau prea multă curiozitate lumească. Or, reforma monastică este un efort perseverent pentru restabilirea disciplinei, a austerității și a vieții religioase propriu-zise. Cultura intră în acest program, în măsura în care favorizează devoțiunea și moravurile. Un călugăr mai bine format și mai luminat cedează mai puțin tentației, cel puțin așa se crede cu perseverență. Pe scurt, fără a fi necesar să se insiste prea mult, se pot pune în evidență două variante ale vieții monastice, după locul lăsat cultului și, respectiv, culturii. Această distincție care poate fi fertilă subliniază nuanțe, din care trebuie să ne ferim să facem opoziții[1].

Reforma lorenă, care se îndeplinește în cadrele politice și religioase tradiționale, este o restaurare a vieții religioase care modifică puțin echilibrul vieții spirituale și al vieții intelectuale. Restabilirea imperiului redă mânăstirilor acest rol de instituție de stat, pentru evlavia și pentru cultura pe care le aveau în epoca carolingiană[2]. Or, este cât se poate de evident că orizontul intelectual s-a lărgit considerabil de la primele tatonări ale renașterii carolingiene. Aprofundarea, de la mijlocul secolului al IX-lea, a studiului autorilor din antichitate s-a deschis larg către un umanism literar și științific. Referințele romane ale imperiului permit să se asimileze mai ușor întreaga moștenire păgână. Pe scurt, nu există decât o cultură imperială și religioasă, căreia călugării care pot trebuie să-i consacre întregul lor spirit. *Libellus de rationali et de ratione uti*, pe care Gerbert îl scrie pentru Otto al III-lea în

---

[1] Există, bineînțeles, o polemică pe aceast temă. Ea a ieșit din opera lui K. HALLINGER, Cf. de asemenea și S. HILPISCH, *Günther und das Mönchtum seiner Zeit, 1000 Jahre St Günther. Festschrift zum Jahre 1955*, Köln, 1955, pp. 57-61.

[2] Istoricii germani folosesc termenul: *Reichmönchtum.*

timpul călătoriei sale în Italia. este cea mai clară ilustrare a acestei integrări a profanului în sacru. Marile mânăstiri din Germania, cum sunt Fulda, Corvery, Reichenau și Sankt Gallen, provin, mai mult sau mai puțin, din acest spirit.

Este oare suficient pentru a considera reforma clunisiană ca expresie a monahismului de cult? Cluny, întemeierile-fiice și mânăstirile care adoptă cutumele clunisiene sunt oare dușmanii culturii[1]? Sub forma sa cea mai categorică, răspunsul nu se poate susține. Există la Cluny o bibliotecă frumoasă și o școală internă pentru folosința călugărilor. Abații de la Cluny sunt literați, iar unii dintre ei, cum este Odon, sunt de o profundă originalitate din punct de vedere al culturii. Introducerea reformei la provocarea Clunyului, nu împiedică lucrurile spiritului. Operele lui Abbon de Fleury sunt suficiente pentru a dovedi acest lucru. Adoptarea cutumelor de la Cluny la Hirsau nu-l împiedică pe călugărul Conrad să scrie *Dialogus super auctores*. Se poate chiar considera că există o manieră clunisiană de a scrie istoria, chiar dacă ea este ilustrată de un călugăr anglo-normand[2]. Pe scurt, nu trebuie să căutăm la Cluny o dispută meschină.

Trebuie totuși să mărturisim că influența intelectuală a Clunyului nu este la înălțimea creditului său spiritual și că operele scrise de abații săi sunt de inspirație monastică și lasă prea puțin loc literaturii profane. Acest fapt recunoscut nu ține de o capacitate mai mică sau de o ostilitate față de cultură, ci de inserare diferită în societate. Cluny este o mânăstire a Bisericii, supusă direct suveranului pontif și fără dependență juridică față de prinți. Nu este dependentă de stat și nici obligație de slujire. Cluny nu este centrul spiritual al unui regat sau al unui principat. Amalgamul dintre cultura profană și sacru nu poate fi preocuparea sa de căpetenie. La Cluny, călugării seamănă și culeg frumoase recolte de sfințenie. Acest spirit incită la o aprofundare a cucerniciei

---

1 În legătură cu aceste polemici vezi răspunsurile lui J. LECLERQ, *Cluny fut-il ennemi de la culture?*, in *Revue Mabillon*. t. XLVII, 1957, p.172 și urm. și *Spiritualité et culture à Cluny*, in *Spiritualità Cluniacense* [403], p.101 și urm.

2 H. WALTER, *Ordericus vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1955.

personale, foarte evidentă la Odon și lasă preocupările de literați pe planul al doilea. La drept vorbind, însuși spiritul reformei religioase conduce la o distincție mai netă între spiritual și temporal, între sacru și profan. Opera de reformă a Bisericii urmează această căutare care este în primul rând monastică. De aceea, acest nou sentiment religios de despărțire mai strictă de lume conduce la dislocarea culturii monastice și imperiale ce face gloria abațiilor din Germania. Faptul este atât de evident, încât școala de la Sankt Gallen este pusă în primejdie imediat după 1060, exact pentru aceste motive.

Învățământul făcut în școli este destul de bine cunoscut, grație celor ce ne sunt relatate despre acest subiect în texte narative ca lucrarea *Casus Sancti Galli,* scrisoarea lui Notker Bâlbâitul către elevul său Solomon sau capitolul pe care Richer i-l consacră lui Gerbert. Acestor izvoare explorate de multă vreme trebuie să le adăugăm operele profesorilor, care adesea sunt ieșite dintr-o activitate școlară și mai ales manualele, compilațiile și cărțile de extrase care au slujit învățământului. Identificarea locului lor de origine permite să se facă mari progrese în cunoașterea școlilor.

C. ARTELE LIBERALE

Miezul acestui sistem școlar este studiul celor șapte arte liberale, care nu poartă încă numele de *Trivium* și de *Quadrivium.* De aceea ghidul esențial este lucrarea lui Martianus Capella despre *Noces de Mercure et de Philologie,* pentru că el prezintă ansamblul acestor discipline sub forma unui ciclu complet. Celelalte opere ale antichității, utilizate într-o foarte mare măsură, se pliază acestui cadru general. Sunt solicitați în mod special gramaticienii, Cicero și Boethius. Acest ciclu de învățământ lasă deoparte ucenicia tehnicilor elementare, care se face totuși la școală, precum și dezbaterile la ordinea zilei, despre care și unii și ceilalți pot scrie, fie că sunt profesori,

călugări sau episcopi. Pe scurt, în școli este vorba despre un învățământ al științelor umaniste, de tip secundar, precedat de o formație de bază primară. Este posibil ca profesorii cei mai mari, precum Gerbert sau Fulbert de Chartres să fi impulsionat mult învățământul, din moment ce elevii lor devin, la rândul lor, profesori. Scrisorile pe care le schimbă ne fac să cunoaștem bine legăturile care îi unesc și nimic mai mult.

Ucenicia noțiunilor elementare necesită un timp considerabil, cel puțin trei ani, dacă este să dăm crezare scrisorii lui Notker. Elevii încep cu alfabetul. Ei dispun de mici tăblițe sau de mici bucăți de pergament pe care sunt trasate literele. Ei învață să le recunoască și să compună silabe. Prima carte de citire este, ca și înainte, Psaltirea. În același timp, ei fac exerciții de scriere cu un stilus pe tăblițe de ceară. Nu sunt autorizați să folosească cerneala și pergamentul decât mult mai târziu. La Sankt Gallen, elevii sunt puși să copieze de foarte multe ori versul *Adnexique globum zephyrique kanna secabant*, care conține toate literele cu excepția lui f. Pentru a acoperi această lacună, se adaugă uneori *fraeta* după *zephyrique*.

A ști să scrii și să citești se complică prin stăpânirea limbii latine. La Sankt Gallen, în epoca lui Ekkehard al II-lea, elevii învățau liste de cuvinte și erau obligați să vorbească între ei latinește. Această instrucție elementară mai conținea calculul și muzica. Trebuia să se învețe pe dinafară melodii, precum și sistemul de notare. În sfârșit, elevii nu trebuiau să-și neglijeze îndatoririle religioase și știau Tatăl Nostru, Crezul și Psaltirea. Acest program elementar solicită mult memoria. Cu toate acestea efortul pedagogic este foarte evident. Profesorii elaborează mici dialoguri, care permit practicarea limbii latine, și ilustrează regulile elementare ale gramaticii cu mici poezii compuse de ei, folosind totodată și compuneri pedagogice preluate de la antichitate.

Învățământul elementar influențează imperceptibil pe cel al artelor liberale, deoarece nimeni nu se poate dispensa de regulile de gramatică în momentul în care

întreprinde studiul limbii latine. *Ars minor* a lui Donatus este primul manual în care găsim distincția dintre substantiv, adjectiv și verb, precum și modelele de declinare și de conjugare. *Ars Major*, de același autor, este un studiu aprofundat și, în consecință, mai dificil. Profesorii recomandă uneori, gramatica dialogată a lui Alcuin, care preia materialul de la Donatus și îl expune într-un mod mult mai pedagogic. Așa procedează Notker Bâlbâitul la Sankt Gallen, precum și succesorii lui. Ceilalți gramaticieni sunt bine cunoscuți, dar mai puțin solicitați, cu excepția lui Priscianus. Lucrarea sa *Institutiones* este o culegere gigantică de forme gramaticale, poetice și retorice utilizate de autorii antichității. La această enciclopedie de folos nu acced decât elevii avansați deja. Acest sentiment despre numeroasele dificultăți este exprimat de biograful lui Odon de Cluny, când spune că acesta din urmă când avea 19 ani „a traversat înot marea imensă a lui Priscianus"[1].

Lucrările teoretice constituie un aspect al problemei, învățământul alt aspect. Gramatica se învață în mod concret citindu-i pe autori și comentându-i sub conducerea unui profesor. Exercițiul presupune o explicare a cuvintelor, a formei lor gramaticale și a semnificației lor. Acest comentariu de text foarte atent la particularitățile vocabularului ajută la înțelegerea sensului și a intențiilor autorului. Profesorii care nu intenționează să piardă rodul trudei lor trec, pe marginea manuscriselor pe care le posedă, remarcile pe care au obiceiul să le facă la curs. Aceste manuscrise glosate sunt foarte numeroase și nu există scriitor clasic care să nu fi suportat această muncă. Studiul aprofundat al acestor mărturii palpitante despre activitatea școlară ne ajută să facem mari progrese în istoria învățământului acestor discipline literare. Remarcile marginale ale celor mai celebri profesori sau cele care se referă la cei mai explicitați autori sunt regrupate în ordine

[1] *Vita Odonis*, in *PL*, 133, I, 12 *c* 49, *Immensum Prisciani transit transnatando pelagus*.

alfabetică și formează veritabile glosare. Interesul arătat acestor compilații este enorm[1].

Scolasticii îi comentează în principal pe autorii clasici ai antichității: Cicero, Sallustiu, Horațiu și mai ales Vergiliu. În secolul al X-lea, ei le adaugă frecvent pe Terențiu și Ovidiu, al căror succes nu este decât la început. Ei studiază de asemenea diverși alți prozatori și poeți. Gerbert îi comentează pe Stațiu, Iuvenal, Persiu și Lucaniu[2]. În alte părți, se practică aceleași texte. La Sankt Gallen, profesorii au cea mai mare venerație pentru Vergiliu și pun să se copieze comentariul pe care i l-a făcut Servius, la sfârșitul antichității. Dimpotrivă, Horațiu este suspectat de imoralitate. Unii îi comentează și pe poeții creștini, Juvencus, Sedulius, Ambrozie și mai ales Prudențiu. Alții vor să le facă un loc egal cu păgânii. Cu toate acestea, admirația deosebită pur literară este prea puternică în favoarea marilor autori păgâni. La drept vorbind, comentariul alegoric elimină ceea ce ar putea fi prea îndrăzneț în aceste studii.

O graniță abia sesizabilă desparte gramatica de retorică, comentariul de text alunecând de la o disciplină la alta printr-o simplă trecere treptată. Prin studiul retoricii, elevul învață legile discursului, arta de a compune un text în proză și pe aceea de a scanda versurile, până la a fi în stare să scrie o imitație după poeții din antichitate. La drept vorbind, trebuie, în primul rând, să știi să strângi argumentele pentru un subiect, fără a uita vreunul, să le pui în ordine și să le dezvolți în modul cel mai eficace. Elocința antică furniza din plin tratatele teoretice și exemplele practice necesare.

Lucrările de retorică folosite în școli sunt luate din antichitate. Profesorii îl știu pe Quintilian. Ei se folosesc mult mai frecvent de Marius Victorinus și în special de

---

[1] N. D'OLWER, *Les Glossaires de Ripoll,* in *Archivum Latinitatis Medii Aevi,* 1928, pp.137-152; A. FABREGA GRAU, *Glossaire de S. Pedro de Cardena,* in *ibid,* 1951-1952, pp.215-231.

[2] RICHER, *Histoire de France,* ed. Latouche, t. II, p. 57.

Cicero. Le este familiară în mod special lucrarea *De Inventione.* Ei iau din antichitate teoriile despre părțile discursului, despre stil, despre figurile de retorică și despre locurile comune. Nu le scapă nici una dintre subtilitățile acestei științe. La școală, practica este și mai profitabilă decât teoria. Elevii citesc și comentează textele, se exersează în mici compuneri pe teme date și se lansează, eventual, în întreceri oratorice. Gerbert, care înțelegea să desăvârșească formația discipolilor săi, i-a încredințat pentru această ucenicie unui sofist[1].

Ne putem întreba, pe bună dreptate, în legătură cu utilitatea acestei discipline. Nu mai este vremea discursurilor de la tribunele din orașul etern, iar elocvența judiciară nu își mai are rostul. La ce bun această formație exactă și distinsă de care dau dovadă atâția scriitori? Retorica poate avea un rol în Biserică, pentru că prin cuvânt sau prin scris, episcopii și abații pot aminti, la momentul potrivit și la momentul nepotrivit, îndatoririle pe care le impun morala și milostenia. Doctrina și controversele cărora le poate da naștere cer deopotrivă o practică fără cusur a argumentației. Retorica se înalță aici la nivelul artei de a-i conduce pe oameni prin cuvânt și prin rațiune. De aceea această disciplină determina o reflecție asupra moralei, vieții în societate și exercitării puterii într-o lume civilizată. Problema nu-i scăpase lui Cicero. Marius Victorinus, care tratase pe larg acest subiect, a lăsat moștenire Evului Mediu o sumă de remarci pe care Alcuin le-a reluat. Retorica s-a transformat în tratat despre moralitatea publică spre folosul prințului.

De aceea episcopii, consilieri prin funcție ai împăraților și ai regilor, trebuiau să cunoască exact toate misterele acestei discipline, care era la urma urmelor cea care le permitea să-și îndeplinească îndatoririle. Episcopul este profesor și retor. Chiar sub aceste trăsături apare arhiepiscopul de Reims, Adalbéron, în discursul pe care îl ține în fața personalităților la adunarea de la Senlis, în 987[2]. Cel mai remarcabil exemplu de utilizare a tuturor resurselor retoricii pentru a vorbi despre guvernarea oamenilor și conduita regilor este furnizat de

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.,* t.II, p.159.

Poème au roi Robert al lui Adalbéron din Laon[1]. Aceste cazuri au meritul de a fi evidente. Criza regatului Franței explică intervențiile atât de zgomotoase. Discursurile pe care episcopii le țin la curtea regelui sunt de obicei mai discrete. Retorica are, cu toate acestea, o mare arie de acțiune.

Gerbert își încheia predarea disciplinelor literare prin studiul retoricii pe care, în acest mod, îl plasa deasupra logicii. Această particularitate, interesantă în sine, capătă un cu totul alt contur, dacă se ține cont de cariera elevilor săi. Doisprezece dintre ei devin episcopi, iar alții scolastici. Exact pentru aceste funcții în care arta oratorică își are locul îi pregătea profesorul. Este cât se poate de evident, de asemenea, că aprofundarea retoricii, bogată prin tradiția sa îndelungată de reflecție morală și politică, îl abilita să devină pedagogul și consilierul lui Otto al III-lea. Prin Gerbert, idealul antic al oratorului, creștinat cu răbdare și adaptat cu hotărâre la condițiile de exercitare a puterii în societățile aristocratice, înflorea din nou și culmina cu instalarea sa la pontificatul suprem.

Profesorii mai predau dialectica, adică logica. La drept vorbind, această știință se baza în întregime pe *Organon*-ul lui Aristotel, cunoscut doar în parte și după textele care îl însoțeau sau care îi acopereau lacunele. Ei cunoșteau, în traducerea lui Boethius, *Categoriile,* tratatul *Despre interpretare,* precum și Introducerea (*Eisagoge*) lui Porphyrios, care le însoțea. Acestor lucrări li se adăugau *Topicele* lui Cicero. Ansamblul forma ceea ce se numește *Logica vetus.* Aceasta nu cuprindea o parte a lucrărilor din *Organon,* în special pe cele care tratează despre teoria demonstrației și despre silogism. Acest aspect al logicii, cel mai important din punct de vedere filozofic, nu pare să fi reținut atenția profesorilor din secolul al X-lea, care par să nu fi folosit tratatele pe care Boethius, imitându-l pe Aristotel, le dedicase silogismului.

Logica vetus expunea în principal modul cum toate

---

[1] ADALBÉRON DIN LAON, *Poème au roi Robert,* Paris, ed. G. Carozzi, 1979. Introducerea explică acest destin al retoricii, de la Alcuin până în secolul al XI-lea.

lucrurile existente puteau fi împărțite în diverse genuri caracteristice pentru anumite aspecte formale cum ar fi: substanța, calitatea, cantitatea, relația și diversele accidente. Ea explica apoi, modul în care frazele și propozițiile trebuiau modelate după această împărțire, pentru a se conforma structurii lucrurilor existente. Aceasta era contribuția esențială a tratatului *Despre interpretare.*

Acest efort intelectual nu era gratuit. El permitea să se ajungă la o enunțare corectă a calităților unui subiect. Era o chestiune de logică, ce aduna la un loc preocupările gramaticianului și pe cele ale retorului, deoarece era vorba totdeauna de precizia cuvântului. Această convergență era cu atât mai evidentă cu cât primele două tratate din *Organon* discutau, în principal, despre concepte, adică despre cuvinte, iar gramaticienii, încă din epoca carolingiană, folosiseră împărțirile lui Aristotel pentru a vorbi despre verb, substantiv și predicat. Structura gramaticală și structura logică erau într-o oarecare măsură simetrice. De aceea, dialectica lucrării *Logica vetus* apare mai puțin ca o logică în sensul de astăzi al cuvântului, cât ca o gramatică filozofică. Pe scurt, studiul tratatelor lui Aristotel, și al operelor lui Boethius și ale lui Cicero, care le completează, prelungește exact programul de studiu al artelor literare.

Învățarea dialecticii primise un viu impuls grație lui Ioan Scottus Eriugena. După el, Héric, Rémi d'Auxerre și Hucbald de Saint-Amand comentează aceleași lucrări. În secolul al X-lea, aceste studii continuă chiar dacă ele nu dau naștere unor opere atât de importante. În Saxonia, dialectica este cunoscută până și în mânăstirea de la Gandersheim, unde maica Hrosvitha se folosește de propriul vocabular în actele sale. La Sankt Gallen, Notker Labeo traduce *Categoriile* în germană. La Reims, scolasticul Gerran trece drept profesor în această disciplină, iar reputația sa îl atrage pe Gerbert. Acesta din urmă predă la rândul lui această materie și formează numeroși elevi. Manuscrisele care rezistă de atunci arată că în aceeași epocă exista la Fleury-sur-Loire o cunoaștere foarte

completă a lucrărilor de logică. Dispuneau aici, în special, de operele lui Boethius despre *Silogismele categorice* și *Silogismele ipotetice* care erau atunci puțin cunoscute[1]. La Chartres, predarea dialecticii nu era neglijată în epoca lui Fulbert. Vechii săi elevi strălucesc prin capacitatea lor de logicieni care este ca o marcă a acestei școli. Dacă în sfârșit, trebuie să considerăm manuscrisul 100 din biblioteca municipală din Chartres, astăzi dispărut, ca o lucrare compusă de însuși Fulbert, am fi atunci siguri că formația căpătată la Chartres era foarte completă în această disciplină. Această culegere aduna *Eisagoge*, *Categoriile* lui Aristotel și cele ale Sfântului Augustin, tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel și pe cel al lui Pseudo-Apuleu, precum și *Topicele* lui Cicero.

Școala antică nu ignora disciplinele științifice, existau traduceri latine ale lucrărilor grecești și numeroase manuale. Această literatură dispare cu sfârșitul învățământului și nu este cunoscută în timpul Evului Mediu timpuriu. Redescoperirea operelor lui Boethius, Macrobiu și Martianus Capella, în cea de a doua jumătate a secolului al IX-lea, redau reputația acestor științe, care nu erau până atunci practicate decât prin intermediul adaptatorilor creștini, precum Sfântul Augustin, Isidor din Sevilla și Beda și pentru rezolvarea unor probleme concrete de calendar și de construcție. Exista curiozitatea, exista și superstiția chiar. Ele inspirau cele câteva tratate despre astronomie sau despre particularitățile naturii. Repunerea în circulație a operelor savanților din antichitatea târzie deschide literaților orizonturi ce depășesc nevoile lor practice și preocupările lor obișnuite. Știința teoretică vehiculată de disciplinele din *quadrivium* nu era de uz evident. Există la savanții din secolul al X-lea un gust sigur pentru o cunoaștere dezinteresată. El nu exclude, cu toate acestea, preocupările religioase sau considerațiile morale.

---

[1] Abbon de Fleury cunoaște aceste tratate și le folosește în două opere logice ce poartă același titlu.

Unul dintre indiciile acestei treziri a unei conștiințe științifice propriu-zise este dezbaterea despre clasificarea științelor, care îi opune pe Gerbert și Otric, în 981, în prezența lui Otto al II-lea[1]. Întocmirea unei ierarhii a disciplinelor intelectuale, prin așezarea în vârful ei a celei mai speculative, implică o alegere decisivă în legătură cu natura științelor. În plus, spiritul omenesc este invitat să caute știința cea mai sublimă. Această reorientare este cu atât mai acceptabilă cu cât lasă prioritatea celei ce se va numi mai târziu teologie, pentru că este știința divinului.

Geometria este dintre toate disciplinele din *quadrivium* cea care reține cel mai puțin atenția. Autorii cunosc cartea a V-a din *Noces de Mercure et de Philologie* și deopotrivă tratatul lui Boethius despre același subiect. Numai în cea de a doua jumătate a secolului al X-lea se trezește un interes indiscutabil pentru această știință. Gerbert, care descoperise la Bobbio tratate de arpentaj, folosește din acestea figurile geometrice. Într-o scrisoare către Adalbold de Lobbes, el explică cum calculează suprafața unui triunghi. Preocupările lui Gerbert sunt împărtășite de discipolii săi. Geometria deține, de atunci, un loc în învățământ, așa cum arată cel al lui Fulbert de Chartres.

Aritmetica trezea mai mult interes. Știință a numerelor, ea lăsa să se întrevadă infinitul și permitea, prin raporturile sale, să se scruteze în chiar structura lucrurilor. Nimeni nu se îndoia că numărul este la rădăcina tuturor lucrurilor, iar Scriptura putea să convingă despre aceasta[2]. Ceea ce știau ei despre astronomie și despre muzică arăta suficient interes pentru știința numerelor. La drept vorbind, nu existau în acest caz decât preocupările tradiționale. A trece de la speculații cosmice sau mistice la aritmetica propriu-zisă necesita un simț științific pe care îl întâlnim la Gerbert. El utilizează și citează îndelung tratatul lui Boethius despre aritmetică și chiar de la aces-

---

[1] RICHER, *Histoires*, ed. Latouche, pp.73-75.

[2] *Cartea Înțelepciunii*, XI, 21: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti.*

ta din urmă împrumută descrierea abacului. Se ocupă deopotrivă și de înmulțirea și de împărțirea numerelor, ceea ce nu este simplu cu cifrele romane și în absența lui zero. Discipolii lui Gerbert îi continuă opera. Comentariile despre abac ale lui Hériger de Lobbes sau ale lui Abbon de Fleury subliniază interesul ce este purtat aritmeticii.

Astronomia era o știință mai puțin abstractă, de care, și mai puțin, se puteau dispensa. Solicitată cu complezență, ea permitea stabilirea unui horoscop sau să liniștească temeri superstițioase. Asociată calculului, ea dă naștere tratatelor de comput[1], indispensabile celebrării creștine, pentru că sărbătoarea Paștilor este mobilă. Tratatul lui Bada, tradițional în toată Europa carolingiană, este reluat de Abbon de Fleury, care îl corectează și îl îmbogățește cu noi table pascale, de Hériger de Lobbes și de călugărul de la Ramsey, Byrtferth, un discipol al lui Abbon. Nu era decât punerea la punct a unei științe practice de către savanți care știau foarte multe alte lucruri în acest domeniu. Atenția acordată astrelor era susținută de studiul lucrărilor astronomice ale antichității. Se cunoșteau *Fenomenele* lui Aratos, *Astronomicele* lui Hygin, trata-tele lui Varro, precum și ceea ce scrisese despre acest subiect Isidor din Sevilla în lucrarea sa *De natura Rerum*. Textele din antichitate, însoțite de ilustrații admirabile frecvent imitate, dau numele tradițional al constelațiilor, figurile care le reprezintă și legendele care le însoțesc. Pe scurt, descrierea cerului vine în întregime din știința antică. *Comentariu la visul lui Scipio* al lui Macrobius adaugă acestei științe semi-poetice, semi-astronomice elemente de reflecție pur științifică de o soliditate incontestabilă.

Toată această documentație, cât și cea transmisă de lucrările arabe cunoscute în traducere, suscită un nou interes pentru astronomie, în cea de a doua jumătate a

[1] Calcul al timpului pentru a fixa data Paștilor și pentru a socoti calendarul bisericesc *(n.tr.)*.

secolului al X-lea. Abbon de Fleury întocmește un catalog al stelelor și consacră două mici tratate soarelui, lunii și stelelor[1]. Gerbert datorează o parte din prestigiul său predării astronomiei. La drept vorbind, este o concluzie pripită, stabilită după câteva scrisori și din ultimele două capitole ale geometriei sale. El își seduce contemporanii prin construirea celor două sfere care pot fi puse în mișcare în jurul liniei polilor. Aceasta ar constitui, prin urmare, imaginarea pământului, a bolții cerești și a marilor axe cosmice. Influența operei lui Macrobius asupra acestei realizări este cu siguranță foarte importantă. În plus, Gerbert realizase un tub optic pentru observarea astrelor și explica elevilor săi mersul stelelor. Pe scurt, la această materie, el se distingea de alți savanți printr-o mai mare rigoare a spiritului și printr-un simț pedagogic excepțional.

Studiul *quadrivium*-ului se desăvârșea prin cel al muzicii, cea mai sublimă dintre aceste arte și încoronarea tuturor. Trebuie să înțelegem prin aceasta teoria armoniei, deoarece din antichitate această știință este distinctă de practicarea cântului[2]. Muzica se învăța din cărți, în principal din Martianus Capella și din tratatele *De Musica,* fie că erau opera Sfântului Augustin, fie a lui Boethius. Acesta din urmă dă întreaga sa forță filozofică unei științe care trebuie să facă să concorde armonia cosmică a sferelor celeste cu muzica instrumentală și vocală. Renașterea studiilor muzicale ține de redescoperirea acestor lucrări încă de la mijlocul secolului al IX-lea. Armonia se studia cu ajutorul unei corzi întinse sau monocorde, ceea ce permitea să se fixeze pauzele și să se calculeze proporțiile.

De la sfârșitul secolului al IX-lea, opera lui Hucbald de Saint-Amand marchează o primă etapă. Lucrarea cea mai

---

[1] A. VAN DE VYVER, *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury,* in *RB,* t.47, 1935, pp.125-169.

[2] S. CORBIN, *Musica spéculative et cantus pratique: le rôle de saint Augustin dans la transmision des sciences musicales,* in *CCM,* t. V, 1962, pp.1-2.

cunoscută este *Musica Enchiriadis* scrisă într-un mediu apropiat școlilor de la Laon. Există o predare a muzicii în toate școlile din secolul al X-lea și începe peste tot cu monocordul. Așa apare în tratatele puse în mod fals pe numele lui Odon de Cluny. Gerbert îl folosea și el, și cita abundent din Boethius. El este, probabil, autorul unei lucrări despre măsura tuburilor de orgă, ce era până atunci atribuită discipolului său, Bernelin. La Sankt Gallen, la Reichenau, la Chartres, în jurul lui Fulbert, există o mare preocupare pentru armonie. Toate aceste căutări sunt reluate, către 1030, de Guido din Arezzo, a cărui lucrare *De disciplina artis Musicae* sau *Micrologus* servește drept lucrare de bază pentru toate studiile muzicale.

În afara geometriei, evident neglijată și fără mare interes pentru oamenii secolului al X-lea, celelalte discipline din *quadrivium* au între ele cele mai strânse raporturi. Nu s-ar putea studia una fără cealaltă și, împreună, ele formează un bagaj cultural coerent, dacă nu unic. Numerele, cosmosul și muzica sunt unul și același lucru, deoarece proporțiile numerice care explică mișcarea astrelor se regăsesc în intervalele muzicii. O aceeași pedagogie permite învățarea acestor discipline și se bazează pe aritmetică[1]. Ar rămâne să apreciem cu exactitate formația intelectuală astfel dobândită. La drept vorbind, această evaluare este dificilă. Se întrevede o cultură în care converg o mistică religioasă ce se exprimă prin cântul coral, un sistem despre lume și o uimitoare pricepere în folosirea numerelor. Se înțelege ușor influența pe care aceste speculații o poate avea în construcții, sculptură și decor. Un neoplatonism creștin, moștenitor al lui Ioan Scottus și hrănit din opera lui Boethius, formează linia de intersectare principală pentru acestea. Influența acestui sistem de gândire este perceptibilă până în plin secol al XII-lea.

---

[1] G. BEAUJOUAN, *L'enseignement du „quadrivium"*, in *La Scuola* [170], pp.639-667.

D. ACTIVITATEA INTELECTUALĂ

Dominate de marile spirite și practicate cu măiestrie, disciplinele școlare dau naștere unor opere ce depășesc mediile destul de restrânse ale școlilor și se adresează unui public mai larg. Ar trebui oare să subliniem, ca un semn al acestui interes, că discuția dintre Otric și Gerbert a fost condusă de împărat și că, în consecință, asista la ea întreaga curte, de altfel nu fără plictiseală, la capătul a câtorva ore? În mod obișnuit, publicul este mai restrâns și mai specific. Căutarea destinatarilor unei opere și a mediilor cărora ea se adresează și, prin urmare, a obiectivelor urmărite de autor poate face să se împlinească mari progrese pentru istoria literară. Există puține sau aproape deloc lucrări neîntemeiate sau strict personale. De altfel, ele nu ar fi fost copiate și nu ar fi rămas pentru posteritate. Operele literare din secolul al X-lea și de la începutul secolului al XI-lea răspund câtorva preocupări generale, care se articulează pe marile probleme ale conducerii oamenilor și ale reformei Bisericii.

În contextul reînnoirii ottoniene, restaurarea Bisericii era asigurată prin numirea unui personal competent și evlavios și prin exacta aplicare a canoanelor Bisericii. Această reglementare, în secolul al X-lea, nu este la începuturi. Toate regatele Europei Occidentale erau moștenitoarele imperiului carolingian, iar legislația sa este totdeauna în vigoare. Culegerile canonice în circulație, decretele conciliilor, statutele diocezane și capitularele regelui franc formau o masă de texte dificil de pus de acord. Un rezumat simplu și clar putea fi de oarecare utilitate. A pune în ordine toate aceste texte într-o compilație de mare amploare necesita o știință enciclopedică și cea mai pertinentă judecată.

Libri de sinodalibus causis a lui Réginon din Prüm rezultă din practicile administrației carolingiene. Episcopii instituiseră, în diferitele localități ale diocezei lor, martori sinodali, clerici și chiar mireni de bune moravuri, care erau însărcinați cu denunțarea crimelor, a scandalurilor și a dezordinilor, în fiecare an, atunci când episcopul sau

arhidiaconul țineau o adunare judiciară. Acest manual, care are drept scop călăuzirea martorilor și a adunărilor, a fost scris în 906, la cererea arhiepiscopului de Trier, Rathbod. El este împărțit în două, o parte consacrată clericilor, cealaltă mirenilor. Fiecare dintre ele se deschide printr-un model de întrebări, ce este urmat de un mare număr de mici capitole despre tot ceea ce se poate imagina. Această operă, care ia mult din capitularele și din conciliile din secolul al IX-lea, este dominată de idealul carolingian.

În *Decretul* lui Burchard din Worms apar concepții foarte diferite despre Biserică. Or, în acest caz trebuie să luăm în calcul amploarea operei și importanța autorului care este un personaj de prim rang. Născut într-o familie nobilă, ce exercita o funcție comitală în Hessa, a fost format în mai multe școli și în special în mânăstirea de la Lobbes. În regăsim în anturajul arhiepiscopului Willigis, al cărui cămăraș era. În 1000, Otto al III-lea îl face episcop de Worms. Acțiunile sale răspund întru totul la ceea ce se putea aștepta de la un prelat ottonian. Din 1008 la 1012, el conduce o acțiune enormă de compilație și de clasare a vreo 1800 de texte care intră în *Decret*. Este ajutat în sarcina sa de Gautier, episcop de Speyer, și mai ales de un călugăr de la Lobbes, Olbert.

Decretul se prezintă ca o operă sistematică, în care fiecare subiect este foarte bine delimitat de celelalte și se află tratat separat. Primul capitol se ocupă de Sfântul Scaun, de patriarhi, de episcopi și de concilii, al doilea de preoți, de diaconi și de ordinele inferioare. Urmează apoi bunurile Bisericii, sfintele taine, morala, păcatele. Împăratul și prinții apar la capitolul 15, cu tot ceea ce îi privește pe laici. Acest plan este în sine mai clar decât un discurs lung. El pune în evidență papalitatea și episcopatul, a căror misiune este primordială. Dimpotrivă, prinții sunt desacralizați și Burchard ignoră orice drept de intervenție a împăratului în numirile episcopale și în problemele ecleziastice, în general. Întregul *Decret* este centrat pe episcopi și le consolidează puterile. În caz de dificultăți și de litigii, ei trebuie să fie judecați de mitropolit asistat de diocezanii săi. Totuși, cauza trebuia supusă suveranului pontif. Acest episcopalism este confirmat de o ostilitate fățișă în privința călugărilor, cărora le refuză privilegiul de

scutire, precum și orice funcție. Dimpotrivă, *Decretul* lasă un loc important preocupărilor pastorale și dovedește solicitudinea episcopului cu privire la preoții dispersați la sate. În sfârșit, opera nu omite să trateze despre diferitele abuzuri și se străduiește să furnizeze mijloacele juridice de a le combate.

Această reflecție despre Biserică prin intermediul unui tratat de drept canonic este plină de interes. Punctul de plecare este evident carolingian: episcopia și provincia ecleziastică cu mitropolitul sunt eșalonul local și regional al vieții Bisericii, unde se iau deciziile obișnuite. Altădată, regele prezida aceste adunări. Excluderea sa marchează sfârșitul Bisericilor naționale grupate în jurul prințului. Episcopatul revendică autonomia Bisericii, fără a renunța câtuși de puțin la această organizare provincială. Apelul la suveranul pontif nu este decât un recurs în caz de dificultăți insurmontabile sau pentru chestiuni grave. Pe scurt, teoriile lui Burchard semănau practicii canonice a vremii lui Hincmar după eliminarea prințului din angrenajul vieții Bisericii. Poate că exista vreo vanitate în a considera viabil un asemenea sistem. El pare ieșit, în orice caz, dintr-un simț mai ascuțit al distincției dintre sacru și profan. La episcopul de Worms, toate aceste concepții erau însoțite de o preocupare constantă pentru curățarea Bisericii de principalele abuzuri prin aplicarea strictă a obligațiilor de drept și a regulilor canonice.

Burchard construise o teorie episcopaliană a Bisericii. El îi neglija pe călugării cărora nu le recunoștea decât un statut arhaic. Or, la această dată, tocmai se dobândise principiul exempțiunii monastice. În regatul Franței, la Cluny și la Fleury-sur-Loire, textele erau cercetate pentru a găsi ceea ce ele puteau conține favorabil monahismului și independenței sale față de episcopi. Colecția canonică, compilată de Abbon de Fleury, răspunde exact acestui obiectiv. Scrisă către 996 și adresată regilor Hugo Capet și Robert cel Pios, sub pretextul de a le expune drepturile și îndatoririle lor, ea le solicită bunăvoința în disputa care îl opune pe Fleury episcopului de Orléans. Făcând acest

lucru, Abbon respingea mult mai puțin decât Burchard autoritatea regilor în Biserică. El este în același timp un partizan convins al puterii pontificale și afirmă acest lucru cu putere. Alianța dintre monahism, regalitate și curia romană este tot ceea ce se dorește în abații. Este în mod evident o oriêntare diferită a guvernării Bisericii, care se acordă cu dezorganizarea provinciei ecleziastice, sfâșiată între puteri politice diferite.

Operele canonice îmbracă, uneori, o altă formă: cea a scrisorilor. Este cazul Scrisorii 10 a lui Abbon de Fleury despre jurământ sau cazul celei adresate mânăstirii Saint-Martin din Tours pe tema unui conflict cu arhiepiscopul acestui oraș. Deopotrivă, pentru interesul ei juridic a fost păstrată corespondența lui Fulbert de Chartres. Se puteau găsi expuse aici clar principiile care permit să se abordeze chestiunile privind alegerile abațiale contestate și uzurparea sediilor episcopale. Fulbert era la fel de exigent în legătură cu calitatea candidaților. El înțelegea, de asemenea, să-și îndeplinească cu precizie îndatoririle de vasal, să rămână fidel regelui Franței și să favorizeze în totul pacea. Scrisorile sale, model de aplicare a dreptului, slujeau astfel drept referință.

Compilațiile de texte canonice amestecă voința reformatoare cu reflecția despre tradiția Bisericii. Așezate în contextul lor, ele ne oferă informații capitale, privind legături dintre viață și teorie. Lipsesc totuși de aici elanul interior, inspirațiile și chiar violența critică. Exprimarea acestor pasiuni și acestor entuziasme trebuie căutată în altă parte. Nu se poate imagina că mișcarea de restaurare monastică, apoi înnoirea Bisericii, constatate în secolul al X-lea, s-ar fi putut îndeplini fără fervoare și fără dinamism spiritual. Citită în acest spirit, o bună parte a literaturii latine din secolul al X-lea apare ca expresia, sub forme diferite, a voinței de reformare a Bisericii.

Este cazul celor câteva lucrări didactice din acest secol. Astfel *Comentariul Epistolelor Sfântului Pavel* scris de Atton, episcop de Vercelli, care părea destinat formării doctrinare a clerului. Opera nu este personală și nu este

desăvârșită decât pentru primele scrisori. Restul este mai ales o parafrază a lui Claudiu din Torino. În ceea ce privește partéa monastică, operele de edificare sunt mai puțin rare. Odon de Cluny dă un rezumat din *Moralia in Job* a lui Grigore cel Mare, un comentariu biblic în trei cărți, *Collationes* și, în sfârșit, *Occupationes* în șapte cărți. Cu toate că au stilul destul de tern, aceste opere exprimă exact noua sensibilitate monastică și dau o privire luminoasă despre transformarea cultului.

Lucrările de edificare caracteristice pentru acest secol sunt viețile sfinților. Ele fac elogiul virtuților, al științei și al sfințeniei a numeroase personaje și impun imitarea lor. Această literatură este convențională când este vorba despre sfinți care au trăit cu multă vreme înainte. Cu certitudine, anumite teme pot fi puse pe seama modei zilei, dar aceasta nu compensează impresia de „déjà vu". Cele mai interesante sunt cele care par legate de un sanctuar sau de o mânăstire și sunt rescrise în contexul unei reînnoiri a cultului. De aceea, reforma abației de la Saint-Ghislain, înfăptuită de Gérard de Brogne, este însoțită de o activitate literară ce durează până spre anul o mie. *Inventio sancti Gisleni* este un document scris de un călugăr martor al incendiului din 936. *Miracula* sunt alcătuite în secolul al XI-lea, în două rânduri. În sfârșit, există trei versiuni succesive ale lucrării *Vita Gisleni*[1]. La Fleury-sur-Loire, călugărul Thierry rescrie, puțin după anul o mie, *Vita Martini papae, Viața lui Tryphon și cea a lui Respicius* și, în sfârșit, *Vita Firmani.* Episcopiile nu se lasă mai prejos, mai ales când doresc să revendice anterioritatea scaunului sau să etaleze eminentele virtuți ale unui întemeietor.

Viața episcopilor și a călugărilor contemporani prezintă un cu totul alt interes istoric și religios. În Germania, viețile episcopilor par caracteristice pentru această literatură de edificare. Numeroși sunt prelații devotați și preciși în funcțiile lor, precum Wolfgang din Regensburg și Udalric din Augsburg. Aceste vieți sunt elocvente pentru climatul spiritual al episcopatului din Germania, ce pare în epoca ottoniană de o rară calitate. Episcopii care au făcut carieră la capela imperială și care au jucat un rol politic rețin încă și mai mult atenția. Așa se întâm-

---

[1] A. D'HAENENS, *Gérard de Brogne à l'abbaye de Saint-Ghislain,* in *RB,* t.70, 1960, pp.101-118.

plă cu Bernward din Hildesheim și cu Meinwerk din Paderborn, la care se apreciază echilibrul subtil între cucernicie și funcții. Lucrarea cea mai realizată este viața lui Brunon din Köln scrisă de Ruotger. Admirația coexistă cu istoria într-o operă care este mai mult o biografie, decât viața unui sfânt, din moment ce orice este supranatural este exclus din lucrare. Țâșnește figura înaltă a unui episcop cu moravuri simple și literat, ale cărui preocupări temporale nu alterează nici bunătatea nici seninătatea. Apologia nu lipsește din această sublimare. Textele care ating cel mai profund sensibilitatea sunt viețile Sfântului Adalbert din Praga, operele lui Jean Canaparius și Bruno de Querfurt. Episcopul este aici, în același timp, călugăr, misionar și martir și apare ca sinteza tuturor formelor de ideal.

În regatul Franței, viețile de călugări biruie, ceea ce corespunde cum se cuvine unei opinii religioase mai evoluate și care dă naștere unei puternice mișcări de renaștere monastică. Idealul religios și literatura au aici același rol. Viețile abaților de la Cluny, cea a lui Odon scrisă de călugărul Jean, cea a lui Maïeul scrisă de călugărul Syrus, cea a lui Odilon scrisă de Jotsald, prezintă spre venerația unei mulțimi de călugări portretul părintelui și conducătorului lor. Influența este mare, chiar dacă, calitățile literare sunt minime. Viața lui Abbon de Fleury, asasinat în La Réole, este scrisă câțiva ani mai târziu, de călugărul Aimoin, care a asistat la acest sfârșit tragic. O treime din povestire este consacrată acestui eveniment. Radulfus Glaber scrie viața lui Guillaume de Volpiano, la puțin timp după moartea acestui abate ilustru.

Această literatură de edificare se prelungește prin culegeri de minuni, de povestiri despre translația trupurilor sfinte, de pasiuni și de legende la care se poate potoli o mare sete de miraculos. Fenomenul este atât de comun și atât de obișnuit, încât nici măcar nu mai este nevoie să insistăm. Dimpotrivă, s-ar putea sublinia că viețile de episcopi și de călugări se caracterizează prin seriozitatea lor istorică chiar dacă intenția nu este scutită de apologie. Acest contrast permite să se distingă un domeniu literar aproape imaginar, unde spiritul se poate mișca în voie într-o tematică pe care nimic nu o contrazice. Oricât de interesant ar apărea, acest câmp este făcut din concepte stereotipe mult mai puțin bogate decât se crede. Tradiția literară poate avea

aici mai mult loc decât exprimarea sensibilității vremii.

Operele polemice abordează reforma Bisericii, din cu totul alt punct de vedere. Cele mai exacerbate abuzuri provoacă, sporadic, este adevărat, reacții foarte vii. Faptele sunt frecvent puse în evidență într-un mod strălucit, dar înțelegerea fenomenului rămâne cel mai adesea superficială. Atton, episcop de Vercelli între 924 și 961, reproșează clericilor că ei consideră beneficiile ecleziastice drept mijloace de îmbogățire. Anumiți preoți, primiți săraci în Biserică, au promis la început abstinența, dar s-au căsătorit imediat ce s-au îmbogățit. El știe că acel cler, prea amestecat cu lumea, ia parte la certurile în care sunt implicate concubinele și bastarzii. De altfel, această progenitură incomodă este supusă jurisdicției autorităților laice, iar Biserica pierde astfel o parte din libertatea sa. Regii și prinții se acomodează perfect la această situație și îi protejează pe preoții căsătoriți care sunt mult mai îngăduitori în privința lor. În lucrarea *De Pressuris ecclesiasticis,* Atton denunță practicile destul de curente peste tot unde se instalează anarhia, și în mod special în Italia. Regii îi alungă pe episcopi din scaunul lor, numesc copii, fac din bastarzii lor arhidiaconi și episcopi, confiscă bunurile Bisericii și lasă curțile laice să-i judece pe clerici. În *Polipticum,* Atton face o descriere completă a tiraniei regilor și a insubordonării celor mari, cu verva unui satiric. N-am putea pune la îndoială aceste descrieri. Luciditatea episcopului din Vercelli este sporită printr-o ecleziologie foarte marcată de falsele *Décrétales* și textele canonice care apără libertatea Bisericii. Cu toate acestea, polemica nu se răsfânge decât în legătură cu un apel la reforma morală, deoarece orice revoltă este imposibilă. Nici o soluție nu se întrezărește cu adevărat, iar autorul nu ignoră acest lucru. Concluzia este de fapt tragică.

Viața și scrierile lui Rathier din Verona sunt o ilustrare impresionantă a acestei imposibilități. Născut la Liège și format în mânăstirea de la Lobbes, el îl însoțește, în 926, în Italia pe episcopul de Liège, deposedat de scaunul său. Rathier devine atunci titularul episcopiei din Verona. Alungat, contestat, închis, apoi repus în funcție, Rathier își sfârșește viața în Lorena, foarte vârstnic și confruntat mereu cu ostilitatea pe care o suscită intransigența sa. Scrierile sale, cu un ton vehement și excesiv, îi provoacă necazuri. Atacă în ele clerul, căruia îi

denunță lipsa de demnitate, pe cei mari, a căror lăcomie ruinează Biserica, judecătorii săi, ale căror decizii sunt nedrepte. Titlurile diverselor lucrări spun suficient despre preocupările sale: *De nuptu illicito, De clericis sibi rebellibus, Discordia, Sermo prolixus.* Aceste invective sunt echilibrate printr-o întoarcere către sine în *Dialogus Confessionum* sau în *Conflictus duorum.* Dificultăților unei reforme puse în evidență li se adaugă pesimismul unui luptător mult prea brutalizat de viață.

Reformarea Bisericii însemna reformarea societății, deoarece literații nu o deosebeau pe una de cealaltă, decât cu prețul unei abstractizări. Cu toate acestea, implicațiile politice ale programului reformator al unui Atton din Vercelli sau al unui Rathier din Verona ne lipsesc. Dezbaterea se desfășoară rareori la acest nivel. La drept vorbind, ideile nu par încă suficient de bine definite pentru ca toate consecințele să poată fi trase de aici.

Reforma Bisericii nu determină o reflecție asupra organizării societății, decât pentru că expansiunea monastică modifică raporturile tradiționale dintre regi și episcopi. Prestigiul de care se bucură abații cei mari, bunele relații pe care le întrețin ei cu prinții, rolul pe care îl joacă pe lângă laici și impulsurile pe care le dau ici și colo „mișcării de pace" fac din ei redutabili concurenți ai episcopilor în fervoarea regilor și a populațiilor. Acest credit provoacă nemulțumirea lui Adalbéron de Laon, care îl ia în derâdere pe regele Odilon, curtea sa și armatele acestuia. Subiectul lucrării *Poem regelui Robert* este exact această schimbare a formei de guvernare pe care episcopul de Laon o observă în Franța. Demnitatea regală îi apare amenințată de această adaptare și, cu ea, ordinea dorită de Dumnezeu. Regele, confruntat cu noua ordine feudală, nu mai guvernează ca altădată și este în pericol. Călugării prezenți peste tot și aroganți sunt exact semnul acestei dezordini.

În Germania, lumea nu era văzută la fel; aici ordinea imitată după cea din epoca carolingiană prevala, iar împăratul asigura, în același timp, expansiunea creștină și reforma Bisericii. Formele vechi de guvernare se mențin, iar ideologia era legată totdeauna de rege și de funcțiile sale. În acest context, scrierea istoriei sale nu înseamnă doar a face o operă memorialistică. La Widukind de Corvey, atașamentul față de popor și de dinastia saxonă este precum ecoul mitologiei care

îi încojura pe franci în epoca lui Pepin și a lui Carol cel Mare. Lucrările sale *Res gestae saxonicae* sunt istoria întemeierii unui imperiu a cărui misiune nu poate fi ignorată. Veșmântul roman dat acestei cronici nu îi conferă universalismul necesar.

Se întâmplă cu totul altfel cu Liutprando da Cremona. Fiind în serviciul regelui Italiei, Béranger, Liutprando este trimis la Constantinopol. Certându-se cu acesta, intră în serviciul lui Otto I, care îl trimite, la rândul lui, ca ambasador pe lângă Basileus. Episcop în 961, pare să se complacă în activitățile politico-religioase. *Antapodosis,* lucrare pe care a început-o la Frankfurt, în 958, este o povestire de răzbunare împotriva lui Béranger, cel puțin începând cu cartea a III-lea. Autorul își începe povestea în 888 și tratează în principal despre Italia și Germania. Începând cu cartea a IV-a, își folosește din ce în ce mai frecvent propriile amintiri. Fără să fie o istorie cu caracter universal în sensul propriu al termenului, povestirea sa este destul de generală, specifică evocării destinului unui imperiu. Lucrarea sa *Liber de rebus gestis Ottonis* expune ceea ce s-a întâmplat la Roma și în Italia, între 960 și 964. Ridicarea pe tronul imperiului a lui Otto I este faptul principal al acestei lucrări. De aceea prezentarea, oricât ar fi de obiectivă, este, prin forța lucrurilor, o apologie a împăratului.

La acest nivel superior, istoria înseamnă ideologie. Ea este de asemenea pretenție și argument atunci când este vorba despre povestiri locale. Nu putem ignora *Res gestae* venite din numeroase episcopii din Europa Occidentală. Informațiile pe care le aduc sunt de valoare foarte inegală. În anumite cazuri, ele sunt de un interes excepțional. Așa se întâmplă cu *Gesta episcoporum camerarensium.* Problema nu este totuși de a face decontul elementelor istorice ce pot fi extrase de aici, ci de a înțelege cărei necesități ideologice îi răspund aceste opere. Cu siguranță, fragmentarea orizontului politic și social aduc preocupările la un nivel regional. De aceea, caracterul exemplar al faptelor și al oamenilor se apreciază pe acest plan. Sfinții și ceilalți se confruntă într-o luptă al cărei sens istoria se străduiește să-l explice.

Cartea a treia

Reforma gregoriană

(1050-1125)

Sub acest titlu, istoricii au obiceiul să prezinte reforma Bisericii săvârșită sub conducerea pontifilor romani. Grigore al VII-lea, care a fost un fervent propagator al ei, îi dă numele său și se găsește astfel investit cu o responsabilitate.

La drept vorbind, această caracterizare pare prea limitată. Mai exact, ar fi să vorbim despre reforma pontificală, subliniind astfel continuitatea efortului și diversitatea acțiunilor conduse de papii succesivi. Denumirea tradițională este menținută pentru că este consacrată prin folosire și pentru că pare inoportun să o modificăm într-o lucrare, ce are ca scop a face bilanțul lucrărilor anterioare. Menținerea acestui tiltu acceptat nu înțelege să prejudicieze rolul lui Grigore al VII-lea în toată această acțiune.

Este sigur că întreaga istorie a reformei gregoriene trebuie să fie reexaminată și, în principal, în Franța. A. Fliche expunea cândva faptul că necesitățile reformei morale a clerului determinaseră papalitatea să-și cucerească libertatea, pentru ca apoi să elibereze întreaga Biserică de sub tutela puterilor temporale. Această schemă clară, coerentă, capabilă să susțină o operă de lungă respirație pare cel puțin insuficientă și chiar falsă, dintr-un anumit punct de vedere. Dacă se ia în considerare starea Europei Occidentale înainte și după disputa investiturilor, ne apare clar că transformările sunt mai

profunde și mai radicale decât lasă să se vadă aceste vederi axate pe morală. Este ordinea lumii care s-a schimbat, și, o dată cu ea, cucernicia și sensibilitatea creștină. Este o altă eră a istoriei creștinismului medieval care se deschide, laborios, într-o lungă criză.

De aceea opera lui A. Fliche, exemplară din mai multe puncte de vedere, nu mai răspunde concepțiilor din zilele noastre. Numeroase lucrări, în principal, germane și italiene, au venit să corecteze unele orientări prea teoretice. Aceste opere, de anvergură redusă, dispersate și care nu acoperă întreaga perioadă, nu au înlocuit-o, mai ales pentru cititorii francezi. Din cauza aceasta istoriografia pare în același timp învechită, foarte lacunară, dar, în câteva puncte, strălucită și în mod special cu caracter de pionierat. Această inegalitate în starea actuală a lucrărilor face ca orice tentativă de punere la punct să fie hazardată și precară.

A reforma nu este, în a doua jumătate a secolului al XI-lea, o idee nouă, pentru că acțiuni inspirate de această stare de spirit s-au succedat din epoca carolingiană până în secolul al X-lea și până la domnia împăratului Henric al III-lea, cu șanse diverse. La cei mai buni clerici și la mulți dintre călugări există o voință de reformă la fel de tenace și la fel de permanentă ca și dezordinile pe care vor să le înlăture. Împrejurările și oamenii fac ca mișcarea să fie mai mult sau mai puțin viguroasă, să apară într-o regiune mai devreme decât în alta și să se manifeste sub forma unei reînnoiri monastice sau a unei reforme episcopale sau princiare a vieții clericilor.

Deci, nu se poate prezenta reforma gregoriană ca o întreprindere cu totul inedită, născută din excesul răului ce ar fi provocat, la urma urmelor, o tresărire salutară și definitivă. Papalitatea ar fi ajuns, cu prețul unei lupte îndelungate, să impună puterilor temporale libertatea Bisericii. După care, reforma nu mai este decât o chestiune de zel și de aplicare exactă a regulilor impuse de Roma. Acest punct de vedere este mult prea îngust. Face prea frumoasă contribuția scriitorilor reformatori, precum

și a polemiștilor pe tema disputei investiturilor care au, indiscutabil, tendința de a înnegri tabloul. Atunci când Pier Damiani face, în *Liber Gomorrhianus*, o extraordinară etalare a viciilor clerului, trebuie, pe de o parte, să ținem seama de retorică, iar pe de alta, să repunem faptele în contextul lor pentru a le evalua, pe cât posibil, importanța[1]. Atunci când Lambert de Hersfeld scrie, în legătură cu anul 1071, că episcopii sunt vânduți la mezat în Germania, ar trebui să verificăm din alte surse caracterul general al faptului. Este important să cunoaștem dacă simonia și nicolaismul se răspândesc după 1025-1030 până la punctul de a deveni plăgi ale Bisericii sau dacă unele conștiințe mai exigente tolerează mai puțin abuzurile, de multă vreme înrădăcinate în Biserică.

Gravitatea morală a faptelor evocate de polemiști necesită judecăți nuanțate. Există o diferență între un cadou făcut regelui cu ocazia unei promovări episcopale și vânzarea unei episcopii celui care oferă cel mai mult. Trebuie, de asemenea, să facem o distincție între clerul căsătorit, dar demn, și orgiile propriu-zise. Cu siguranță, comportarea clericilor poate fi judecată în legătură cu canoanele vechi ale Bisericii și poate face obiectul unor remarci severe. Se poate, de asemenea, să o confruntăm cu o tradiție mai apropiată, cea din epoca carolingiană sau cea din vremea Ottonilor. Opinia va fi atunci mai nuanțată, iar aprecierea operei gregoriene este modificată.

Reforma, care este o acțiune pontificală, apare în vreme ce ici și colo s-au dezvoltat mișcări identice sub conducerea prinților, a episcopilor sau a călugărilor. Desigur, gregorienii datorează puțin, iar uneori aproape nimic tuturor acestor inițiative, cel puțin din punct de vedere al principiilor. Ei beneficiau totuși de un curent de idei, de simpatii, de exigențe și de religiozitatea ce mergea în același sens. S-a arătat, pe bună dreptate, că Clunyul, axat în întregime pe mântuirea prin asceza monastică și

---

[1] *Liber Gomorrhianus* este dedicată lui Leon al IX-lea și datează din a doua jumătate a lui 1049.

colaborând destul de ușor cu prinții, era prea puțin preocupat de problemele născute din viața Bisericii în lume și contribuise în mică măsură la formarea ideilor gregoriene. Această demonstrație este fără cusur. Dar nu este mai puțin adevărat că influența Clunyului merge în sensul reformei pentru că mânăstirea era în mod special legată de Sfântul Scaun și era deja scoasă de sub dominația unui prinț temporal.

Aspirația către reforma religioasă este o mișcare profundă și plină, ce atinge medii foarte diverse. Se pot identifica grupări și curente: *Pataria* milaneză, cu tendințele sale către revoluție, diferiții călugări după cum sunt sau nu concilianți cu regii și prinții, reformatorii intransigenți și spiritele nuanțate. Or, gândirea pontificală conferă mișcarea acestui întreg ansamblu. Cea a lui Grigore al VII-lea se elaborează ca un edificiu teoretic, dar și sub imperiul necesităților acțiunii. Retragerile și concesiile papei sunt uneori surprinzătoare. Coerența scopului de ansamblu a fost subliniată prea apăsat și nu s-a ținut suficient cont de tatonări, de proclamațiile doctrinare a căror executare nu era urmărită, de atenuarea scopurilor în timpul fazelor de negociere și de căutarea activă de autorități care să justifice întreprinderile pontificale. Această interferență dintre acțiune și teorie poate uneori crea îndoieli în legătură cu interpretarea exactă a unui anumit aspect al reformei. A reduce programul pontifical la ceea ce a fost realizat poate fi încă sursă de erori de interpretare.

Ca orice mișcare istorică de oarecare amploare, reforma gregoriană este un fenomen complex, în care ideologiile, oamenii, instituțiile, geografia cu particularismele sale și evenimentele cu ceea ce au ele neprevăzut au jucat un rol, uneori, dificil de precizat.

I

Ideile gregoriene, originile și dezvoltarea lor

Contribuția ideologiei la reforma gregoriană este imensă, probabil determinantă pentru că numai convingeri atât de fundamental ancorate, precum credința creștină, pot explica urmărirea îndelungată a unui singur scop, fără ca slăbiciunea omenească să aibă consecințe prea mari. Realismul ar fi luat în calcul eșecurile și deziluziile și ar fi condus la aranjamente sau compromisuri în cea mai bună desfășurare.

Concepțiile gregoriene au făcut obiectul a numeroase cercetări, pentru a le determina cu exactitate sensul și a le clarifica influența. Aceste lucrări privesc în principal exprimarea oficială și savantă a acestor doctrine de papii succesivi sau de reformatorii cei mai marcanți. Studiul ideologic este mai puțin sigur atunci când, la un nivel mai umil, aceste doctrine se unesc cu o sensibilitate religioasă mai populară, se împacă cu alte revendicări și, uneori, sunt însoțite de gesturi violente.

A. CONCEPȚIILE MORALE

Domeniul în care ideile gregoriene par mai aproape de tradiția reformistă anterioară este cel al moralei. Două probleme sunt cele care îi preocupă în primul rând pe reformatori: purificarea moravurilor clerului – preoții căsătoriți sunt acuzați de căderea în nicolaism; cumpărarea și vân-

zarea de funcții ecleziastice și de sfinte taine – ceea ce înseamnă simonie.

Reprimarea proastei purtări a clericilor ar putea să se facă în unanimitate, cu excepția celor interesați, pentru că apelul la sensul moral cel mai elementar este suficient pentru a-i umili pe clericii ce se dedau la turpitudini. Ei nu pot fi apărați și cazul lor nu ar merita să ne rețină atenția, dacă etalarea viciilor cât se poate de adevărate nu ar sluji, printr-un procedeu de asimilare foarte simplu, la discreditarea preoților căsătoriți.

În mod efectiv pot fi întâlniți preoți ce trăiesc în concubinaj sau care sunt căsătoriți. La acea dată, căsătoria pe care ei o contractau nu era nevalabilă, ci pur și simplu ilicită. Legislația canonică, ce prevedea demiterea clericilor căsătoriți din postul lor, era aplicată de o manieră laxă și căzuse chiar în desuetudine. Un asemenea preot căsătorit, bun soț și bun părinte, nu este judecat totdeauna defavorabil[1]. Dimpotrivă, pentru reformatori, această legătură este nelegitimă, contrară dreptului. Din această cauză, soția preotului este considerată totdeauna concubină, iar copiii săi bastarzi[2].

Înainte de mijlocul secolului al XI-lea nu există dezbatere importantă în legătură cu căsătoria preoților. Decretele papei Nicolae al II-lea, la Conciliul de la Laterano din 1059, ce însoțeau cu sancțiuni grave interdicția de a-ți lua nevastă, sunt primele semne ale unui efort perseverent de reformă[3]. Legislația lui Grigore al VII-

---

[1] Conform descrierii clerului din Milano „bogat în doctrină și în fii", de LANDOLF SENIOR, *Historia Mediolanensis,* 1, II, ca. 35, in MGH SS t. VIII, p.70 și urm. Preotul căsătorit poate fi deopotrivă disprețuit de credincioși. *Decretul* lui BURCHARD DE WORMS prevede o penitență pentru cei care refuză să asiste la slujba unui preot căsătorit. *Decretul,* III, 75 și 207.

[2] Conciliile de la Bourges și de la Limoges, din 1031, declară fiii preoților bastarzi, iar cel de la Paris, din 1022, iobagi.

[3] Decretul lui Nicolae II, HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles,* t.IV, II, p. 1203. Papa Leon al IX-lea s-a ocupat foarte puțin de problemă. Inițiativele lui Benedict al VIII-lea împotriva clericilor căsătoriți, la Conciliul de la Pavia, din august 1022, par inspirate de considerații materiale referitoare la bunurile Bisericii.

lea reia aceleași dispoziții chiar de la conciliul roman din martie 1074[1].

În legătură cu castitatea preoților, obligațiile impuse de reformatori, oricât de lăudabile ar părea, nu se pot realiza fără dificultăți. Noul Testament nu conține nici un precept de acest fel, iar un pasaj din Sfântul Pavel pare mai curând favorabil căsătoriei preoților. „Din cauza relațiilor sexuale, fiecare să aibă soția lui"[2]. Pier Damiani aprecia că acest text nu se aplică decât laicilor, iar gregorienii i-au urmat părerea[3]. La fel, în legătură cu intervenția lui Pafnutie, Conciliul de la Niceea nu legiferase castitatea și celibatul. Faptul era cunoscut în Biserica latină din Evul Mediu grație lucrării *Historia tripartita* a lui Casiodor[4]. Dimpotrivă, gregorienii găseau cele mai bune argumente la Părinții Bisericii cei mai cunoscuți în Occident, deoarece Ieronim și Augustin înclină amândoi pentru celibatul ecleziastic[5].

Alegerea castității în viața clericală se afirmă în Occident înainte de sfârșitul antichității creștine. Este vorba în acest caz de o căutare a sfințeniei, iar nu de o dispoziție proprie facilitării funcției sacerdotale. Perfecțiunea sporește pe măsură ce omul se îndepărtează de lume, iar legătura carnală pare dintre toate legăturile pământești cea mai impură și cea mai înrobitoare. Grade de merit apar printre creștini, după cum ei au rămas virgini, practică castitatea sau trăiesc în legături de căsătorie. Faptul că ierarhia funcțională a slujbelor se conformează scării virtuților este o dorință ce se înțelege fără efort, în măsura în care clerul are datoria de a da exemplu și trebuie să

---

1 Decretele conciliului roman din 1074 sunt cunoscute din scrisorile pe care Grigore al VII-lea le-a adresat episcopilor.

2 *Prima Epistolă către corinteni* (I Cor. VII, 2).

3 PIER DAMIANI, *De celibatu sacerdotum,* op. XVII, I, 4, in *PL,* c 392-393. Aceste pasaje sunt citate în scrierile lui Ulric din Imola scrise după 1059 și editate în MGH, *Libel. de Lite*, t.I, pp.254-260.

4 *Historia tripartita,* II, 14.

5 SFÂNTUL IERONIM, *Adversus Jovinianum,* in *PL,* 23. 213-214. Aceeași teză este dezvoltată de Sfântul Augustin, de Grigore cel Mare etc.

practice virtuțile pe care le propovăduiește. Totuși, este vorba de două probleme diferite: funcția și sfințenia nu sunt unul și același lucru.

De atunci, deciziile ce impun castitatea preoților, fie că vin de la conciliile locale sau de la papi, tind să realizeze o coincidență între ierarhia funcțiilor și gradele de perfecțiune. Scopul este în mod evident religios[1]. Această întreprindere comportă riscul de a trece dincolo de distincțiile binecunoscute. Întreaga tradiție a Bisericii ne învață despre validitatea actelor sacramentare săvârșite de preoții nedemni. Această doctrină este în general primită în secolele al X-lea și al XI-lea și o găsim, de exemplu, în scrierile lui Odon de Cluny. În mediile reformatoare, ea este afirmată în mod viguros de Pier Damiani în legătură cu hirotonisirile simoniace. Ea pare implicit negată de teoriile cardinalului Humbert.

Este neîndoielnic că va fi existat o tendință către confuzia între funcția ecleziastică a clerului și perfecțiunea sa morală. Este dificil să apreciem semnificația sa exactă. Într-unul din *Dictatus papae*, Grigore al VII-lea afirmă „că pontiful roman, dacă este hirotonisit canonic, devine neîndoielnic sfânt prin meritele Sfântului Petru". Este vorba pur și simplu de sfințenia pontifului în virtutea funcției sale de reprezentant al Sfântului Petru[2]. Ar fi oare vorba de sfințenia sa personală ca rezultat al calităților primite cu ocazia ridicării sale la titlul de suveran pontif ? În această ultimă ipoteză, ar exista, la nivelul cel mai elevat al Bisericii, coincidența între sfințenie și funcție. Biserica romană și Sfântul Petru, chintesență a sfințeniei întregii Biserici, nu pot fi reprezentați decât printr-un personaj sfânt sau sanctificat. Această schiță de doctrină conferă o lumină surprinzătoare efortului perseverent de impunere a moralei la clerici. Ceea ce este dobândit la cel mai

---

[1] Pier Damiani spune foarte bine: „Trebuie să înălțăm sufletul clericilor până la nivelul demnității ecleziastice", citat de J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien* [478],p.472.

[2] Este teza lui W. ULLMANN, *Romanus pontifex indubitanter efficitur sanctus, Dictatus pape 23 in retrospect and prospect,* in *SG*, t. VI, 1959-1961, pp.229-264.

înalt nivel impune realizarea adaptării, prin convingere sau constrângere, a diferitelor funcții la primele obligații necesare în urmărirea sfințeniei. Un pontif sfânt trebuie să urmărească prin toate mijloacele sanctificarea clerului său. Programul moralizator al gregorienilor apare atunci de o strictă coerență ideologică și practică.

Or, sancțiunea luată împotriva preoților căsătoriți sau care trăiesc în concubinaj, chiar de la Conciliul de la Laterano din 1059, este tocmai de natură să sporească confuzia între funcție și demnitatea morală. Nicolae al II-lea, urmat sub acest aspect de Grigore al VII-lea, interzice tuturor laicilor să asculte slujba preoților ce trăiesc în concubinaj. Nu poate fi vorba de o decizie ce pune în discuție validitatea celebrării, pentru că atunci s-ar lua o inițiativă contrară tradiției Bisericii. Nu poate fi decât o măsură disciplinară și cu caracter provizoriu. Este proclamarea faptului că preoții căsătoriți sunt rupți de obligațiile lor și ei se află deja fără putere religioasă, chiar dacă demiterea lor, conformă cu dreptul canonic, nu este încă pronunțată. Teologia sacramentală a reformatorilor pare să dea o mare importanță comuniunii cu Roma, de fapt, supunerii față de suveranul pontif. Efectul concret al acestei dispoziții este de a face ca slujba să fie audiată în funcție de moralitatea celui care o celebrează. Oricare ar fi justificările teoretice ce s-ar putea da, se vede rapid pericolul pe care îl conțin asemenea încurajări. Nimic nu ne poate asigura că acei credincioși care sunt câștigați de principiile gregoriene au făcut distincțiile necesare[1].

Pare foarte probabil ca gregorienii, nu papa și reformatorii cei mai marcanți, ci masa partizanilor lor, să fi fost criticați asupra acestui aspect. Sigebert de Gembloux, care se indignează cu putere în legătură cu interdicția de a asista la slujbele celebrate de preoții căsătoriți, atribuie

---

[1] La Milano, credincioșii se leagă de preoții căsătoriți, iar confruntările sunt sângeroase.

papei însuși această opinie eronată[1]. Era un aspect cu totul delicat și susceptibil să dea naștere la false interpretări. De el, se pare că antipapa Clement al III-lea ar fi vrut să profite într-un conciliu ținut la Roma în 1089, el a impus castitatea clericilor și i-a excomunicat pe toți laicii ce refuzau să asiste la slujbele preoților căsătoriți, înainte ca ei să fie loviți de sancțiuni canonice. La drept vorbind, această împărțire mai strictă între morală și dogmă pare mai conformă cu tradiția.

Nu s-ar putea aprecia, din punct de vedere istoric, sensul reformei morale dorite de gregorieni, dacă nu se continuă studiul asanării moravurilor clerului cu cel al tentativelor de a impune mai multă rigoare morală laicilor. De la conciliile ținute în 1049 la Roma, ca și la Reims, papa Leon al IX-lea promulgă decrete contra laicilor care nu respectă legea divină. Canoanele interzic căsătoria incestuoasă, iar gradul de rudenie interzisă este de așa manieră, încât multe uniri princiare pot cădea sub incidența sancțiunilor canonice. Leon al IX-lea interzicea, deopotrivă, abandonarea unei soții legitime pentru a lua alta. Alte decrete condamnă violența împotriva clericilor și a săracilor.

Aceste canoane reiau dispozițiile deja cunoscute și parțial aplicate. Aceasta din cauză că alte divorțuri au provocat viguroase intervenții pontificale. Se pare, totuși, că reformatorii se străduiesc să respecte, cât se poate de riguros, principiile. Ducele Guillaume de Normandia și soția sa, ducesa Mathilde, rude de gradul cinci, ca descendenți din Rollon, care, la sfârșitul anului 1050, nu țin seama de interdicția

---

[1] SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Apologia contra eos qui calumniatur missas conjugatorum sacerdotum*, in MGH, *Libel. de Lite*, pp.336-448. Incoerența ideilor reformatoare este uneori evidentă. Bernard, profesorul lui Bernold de Konstanz, afirma că acela ce se împărtășea din mâinile unui nicolait sau ale unui simoniac nu îl primea cu adevărat pe Christos. Dacă totuși nu cunoștea păcatul preotului, credința avea efect. Bernold de Konstanz reacționează împotriva acestei teorii, in MGH, *Libel. de Lite*, t.II, pp.28-56.

amintită cu un an înainte de Leon al IX-lea, au fost excomunicați în 1053. Ducele, a cărui rigoare morală este cunoscută, a așteptat timp de mai mulți ani absolvirea pedepsei, însoțită de penitențe aspre. În 1069, o tentativă de divorț, urzită de regele Germaniei în înțelegere cu episcopatul, provoacă o legație a lui Pier Damiani, ale cărui amenințări abia voalate sunt suficiente pentru a face ca proiectul să fie părăsit. Philippe I și Bertrade de Monfort nu așteaptă decât dificultățile papalității și dorința acesteia de liniște, de a avea răgazul necesar pentru a aduce amendamente.

Toate aceste acțiuni decurg dintr-un același principiu. Impulsul moralizator, chiar puritan, care este unul din fundamentele pasionale ale reformei, a întâlnit teoria tradițională a refuzului față de lume. Reformatorii, care cunosc perfect schema perfecțiunii venită de la Sfântul Ieronim, înțeleg să impună fiecăruia practicarea virtuților corespunzătoare statutului său. Viziunea este morală, chiar ascetică. Totuși, realitățile spirituale și interioare se impun ca obligații publice și vizibile, cărora trebuie să te supui sub pedeapsa de sancțiuni.

Ordinea divină se reflectă pe pământ, nu numai într-o celebrare liturgică sau într-o ordine sacră, ci în îndeplinirea exigențelor morale ale modului de viață. La capătul acestei orientări, ierarhia în funcție de perfecțiune și de sfințenie ar trebui să devină vizibilă în această lume. Accentul a fost pus mai întâi pe asanarea moravurilor clerului. De aceea, ordinea dorită de Dumnezeu ar trebui să apară în lume ca reflectând cu prioritate ierarhia sfințeniei. Preoțimea, mai mult decât rolul său tradițional de cadru al poporului creștin în drumul spre mântuire prin cuvânt și prin sfintele taine, are de acum înainte datoria de a fi exemplară. Tot ce este sfânt, dispersat în lume și în personajele care o guvernează, tinde să conveargă spre sacerdoțiu. În numele unei sfințenii pe care se străduiesc să o promoveze, clericii revendică un loc ales în ierarhiile lumii și, pentru primul și cel mai sfânt dintre ei, rolul de vicar al lui Dumnezeu pe pământ.

Lupta împotriva simoniei mobilizează și mai mult

energiile reformatorilor. La origine, termenul semnifică vânzarea hirotonisirii sacerdotale de către episcop. Acesta este sensul termenului în opera lui Grigore cel Mare pentru că este deja vorba de o erezie[1]. Mai târziu sensul cuvântului se extinde și desemnează orice trafic cu lucrurile sfinte. Abbon de Fleury, în secolul al X-lea, enumeră diferitele forme pe care le poate lua simonia. Sunt analizate ordinele majore și minore, funcțiile precum cele de decan sau de stareț și sfintele taine. „Din ceea ce pare să aparțină Bisericii, scrie el, și care este doar al lui Dumnezeu, aproape că nu există nimic să nu fie vândut pe bani“[2]. La drept vorbind, forma cea mai frecventă și mai evidentă a simoniei este vânzarea episcopiilor și a abațiilor de rege sau prinț. Un prelat care și-a cumpărat funcția este în plus tentat să vândă el însuși sfintele taine sau să delapideze bunurile Bisericii pentru a-și reface fondurile. Un dar în bani poate fi în sfârșit înlocuit prin câteva servicii mai importante pentru prinț, decât o simplă dărnicie. În sfârșit, simonia poate coborî până la nivelul cel mai umil. Laicul, proprietarul unei biserici rurale, poate să ceară o sumă de bani de la deservant ca recompensă a dreptului său de a se prezenta la episcop.

Cumpărarea de funcții ecleziastice nu era lipsită de argumente. Episcopiei îi sunt atașate bunuri funciare și diverse venituri care fac din titular un om bine situat și demn de toată stima. Un episcop are mijloace să ridice o armată, să întrețină vasali, să-și doteze familia și să-l ajute pe rege în acțiunile sale. Această avere neașteptată depinde de bunăvoința prințului, care îi alege și îi numește pe episcopi. Se înțelege că unii ar fi vrut să-și arate recunoștința, iar regii să aibă anumite foloase din libertatea lor de alegere. Reiese că, de asemenea, nu au fost totdeauna foarte atenți la calitățile candidatului la funcția episcopală. În sfârșit, epis-

---

[1] J. LECLERQ, *Simoniaca heresis*, in *SG*, t. I, pp.523-530.

[2] *Nihil enim pene ad ecclesiam, quae est solius Dei, pertinere videtur quod ad pretium non largitur*, ABBON DE FLEURY, *Liber Apologeticus*, in *PL*, 139 *c* 465.

copii dispun destul de des de autoritatea publică în orașe și cîteodată în periferiile din imediata vecinătate. Ei acționează atunci ca reprezentanți ai regelui și exercită pentru el drepturi ce sunt adesea lucrative. Concesionarea de drepturi publice episcopului este însoțită de obligații de care nu se poate elibera decât cu prețul unei răsturnări a sistemului de guvernare. Regele veghează să aibă servitori zeloși în funcții atât de decisive. Concesionarea unei episcopii contra unui serviciu așteptat este deopotrivă considerată de reformatori drept simonie.

Simoniacii afirmă că ei nu cumpără binecuvântările care conferă Sfântul Spirit[1]. Ei plătesc pentru stăpânirea bunurilor Bisericii și a posesiunilor unei episcopii. Această atitudine este foarte importantă. Simoniacii recunosc că puterile religioase nu pot face obiectul nici unui trafic și sunt, sub acest aspect, de aceeași părere cu reformatorii. Această convingere comună se bazează pe un verset din Actele Apostolilor, al cărui sens este de constrângere[2]. De aceea simoniacii se străduiesc să facă distincția între puterile religioase și resursele materiale ale bisericilor. Ei dau bani regelui care îi investește cu episcopia, dar nu dau niciodată mitropolitului care îi hirotonisește.

Reformatorii nu vorbesc despre traficul lucrurilor spirituale decât pe ton de invectivă. Ei atrag atenția că nu există transmiterea Sfântului Spirit în cazul cumpărării. Argumentația lor se referă în întregime la legătura dintre funcția spirituală și bunurile unei episcopii, ceea ce are drept scop respingerea argumentelor simoniacilor. Au recurs la comparații aproape totdeauna identice. Abbon de Fleury scria, încă din secolul al X-lea, că nu putea să existe foc fără ceea ce trebuia pentru a-l alimenta și nici miere fără dulceață. Metafore asemănătoare se găsesc în scrierile lui Pier Damiani și în tratatul *Adversus simonia-*

---

[1] Abbon de Fleury se face ecoul acestei opinii, *Et hujusmodi negociatores subdola responsione solent astruere non se emere benedictionem quae percipitur gratia Spiritus Sancti, sed res Ecclesiarum vel possessiones episcopi...*, *Liber Apologeticus*, in *PL*, 139 *c* 465.

[2] *Actes des apôtres*, VIII, 20.

cos al cardinalului Humbert[1]. Pier Damiani observă că episcopii primesc de la rege toiagul pastoral și inelul, semne ale misiunii lor religioase, și nu pot pretinde că nu dețin de la el decât temporalul[2].

Reformatorii se simt mult mai în largul lor în discursul moral, într-atât de adevărat este că dezordinile introduse de practicile simoniace par numeroase. Pier Damiani apreciază că simonia este cauza adevărată a lipsei de cumpătare a clericilor. Cei care cumpără funcțiile eclezi-astice sunt împinși de ambiție sau cupiditate, iar cumpă-tarea nu este o virtute pentru ei. Argumentul are semnifi-cația sa. Istoria furnizează cu ușurință dovada excesului de toate felurile. Regii nu ezită să impună prin arme can-didatul care a oferit mai mulți bani, împotriva voinței clerului și a poporului[3].

Rolul polemicii morale este dificil de apreciat. Nu ne putem îndoi că o dreaptă indignare se exprimă prin aceas-ta! Evident, este argumentația cel mai ușor de dezvoltat. Este piesa forte a dosarului! Totuși, trecerea de la refuzul traficării lucrurilor sfinte la indignarea morală nu ține cont de multiplele probleme puse de bunurile Bisericii. Reformatorii apreciază că bogăția episcopiilor îi aparține lui Dumnezeu și sfinților săi și ea nu poate fi deturnată de la folosințele prevăzute. Pomeni, bunurile Bisericii apar în ochii lor ca definitiv sustrase de obligațiile ce apasă asupra patrimoniului laic. Prelungire a imunității caro-lingiene și a situației excepționale dobândite de abația de la Cluny, această revendicare interzice orice posibilitate de a înțelege argumentele prinților. Metaforele, a căror valoa-re demonstrativă este în aparență atât de slabă, capătă prin acest fapt o mare importanță. Dacă nu există epis-

---

[1] ABBON DE FLEURY, *Liber Apologeticus*, in *ibid.*; Pier Damiani se ridică împotriva acestei distincții în op. 31, *Stercus avaritiae*, ce datează din 1063. Tratează acest subiect în op. 22 și în numeroase scrisori.

[2] PIER DAMIANI, *Epist.*, I, 13, in *PL*, 144 *c* 220.

[3] Este cazul, de exemplu, în 1032 pentru scaunul de Sens.

copie fără bunuri, cu atât mai puțin miere fără dulceață, înseamnă că bogățiile, bunuri ale lui Christos și ale săracilor, consacrate îndatoririlor spirituale, n-ar putea să scape de această destinație[1]. Trebuie să ne imaginăm că această comparație determină convingerea unui gregorian! Acesta este statutul bunurilor Bisericii în raport cu misiunea sa care este nodul neînțelegerii. Există o veritabilă absorbire a temporalului Bisericii de către spiritual. Acest discurs apare ca un aspect suplimentar al proiectului de sanctificare a lumii. Îndepărtarea bogăției Bisericii de orice folosință profană pare un refuz al terestrului comparabil cu cel care se exprimă în obligația de castitate pentru clerici. Este același scop de sanctificare.

Foarte repede, consecințele simoniei au mai multă importanță în dezbatere decât faptul în sine. În *Adversus simoniacos* cardinalul Humbert considera că o hirotonisire episcopală pângărită de simonie nu transmite Sfântul Spirit, din moment ce el nu poate fi nici cumpărat, nici vândut[2]. De atunci, toate hirotonisirile sacerdotale conferite de un simoniac erau nule, la fel și toate tainele administrate de acești pseudopreoți care nu fuseseră niciodată hirotonisiți. Cardinalul Humbert nu dădea înapoi în fața consecințelor teoriilor sale și sfătuia să fie demiși toți preoții care primiseră hirotonisirea de la un simoniac urmând a-și reînnoi tainele.

Există, la cardinalul Humbert, o teologie riguroasă a credinței. Negarea, chiar print-un gest, a unei învățături a Bisericii, implică negarea credinței înseși și, prin urmare,

---

[1] Cardinalul Humbert folosește încă o metaforă: *Comparat quis equum, quid in eo comparat nisi licentiam habendi, equitandi et faciendi inde quicquid vult?*, *Adv. Simoniacos,* III c 3, in MGH, *Libel. de Lite*, I, p. 199. Își rezumă gândirea prin formula *Continet autem episcopalis dignitas res Deo sacratas,* citat de G. LADNER, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit,* Baden bei Wien, 1936, p. 57.

[2] Tratatul *Adversus simoniacos* al cardinalului Humbert datează de la sfârșitul lui 1057 sau de la începutul lui 1058, in MGH, *Libelli de Lite*, I, pp.95-253.

erezia. Această poziție extremă, ce nu a întrunit unanimitatea, chiar și la reformatori, nu este lipsită de o anume logică. Dacă, așa cum vrea tradiția de la Grigore cel Mare, simonia este o erezie, adică o eroare de doctrină și nu doar o detur-nare de fonduri, simoniacul nu este un păcătos, ci un eretic. Este deci în afara Bisericii, iar actele religioase pe care le-a celebrat sunt fără valoare. Prin urmare, se impune să administrăm din nou botezul, confirmarea și hirotonisirile. Consecințele concrete sunt înspăimântătoare[1].

Pier Damiani judecă în mod cu totul diferit. În vreme ce discursul cardinalului Humbert viza credința și Biserica, cel al eremitului de la Fonte Avellano vorbește despre Christos și Sfintele Taine. În toate acțiunile religioase, unicul care poate hirotonisi cu adevărat este însuși Christos și este imposibil să fixăm o limită umană a acțiunii grației sale. Numai negarea expresă a dogmei Treimii, în numele căreia sunt administrate Sfintele Taine, ne poate determina să ne îndoim de validitatea ei. La urma urmelor, clerul nu are decât o funcție intermediară și de slujire. Cu siguranță că simoniacul este vinovat și trebuie demis. Totuși, cei care au fost hirotonisiți gratuit de către un simoniac trebuie să fie pur și simplu supuși unei penitențe și nu hirotonisiți din nou[2]. Pe scurt, două atitudini doctrinale foarte opuse, printre care, în primul rând, Biserica și papa, trebuie să hotărască.

La Sinodul din 1047, papa Clement al II-lea impusese clericilor hirotonisiți de un simoniac patruzeci de zile de penitență, iar împăratul Henric al III-lea, care prezida adunarea, făcuse din aceasta o regulă pentru imperiu. Leon al IX-lea, care avusese intenția să distrugă toate

[1] Există o tradiție a gregorienilor intransigenți care apără constant această poziție. Călugării de la Vallombreuse susțin invaliditatea tuturor tainelor sfinte administrate de preoți nedemni, *Vita Johannis Gualberti*, in MGH SS, t. XXX, 2, p.1107. Cardinalul DEUSDEDIT, în *Liber contra invasores et simoniacos* scrisă înainte de 1085, susține tezele cardinalului Humbert. În secolul al XII-lea Gerhoch de Reichersberg apără același punct de vedere: P.CLASSEN, *Der Häresie Begriff bei Gerhoch von Reichersberg und seinem Umkreiss*, in *The concept of Heresy in the Middle Ages*, Louvain-Haga, 1976, pp. 27-41.

[2] PIER DAMIANI, *op.* 30, *De sacramentis per improbos administratis*, is in *PL*, 145 c 523.

hirotonisirile simoniace, urmase îndeaproape această hotărâre. La Conciliul din 1059, Nicolae al II-lea se limitase la interzicerea tuturor acestor practici. La Sinodul din 1060, el a admis validitatea hirotonisirilor făcute gratuit de simoniaci, mai mult din milă decât din spirit de dreptate. Ele erau interzise totuși pentru viitor, sub pedeapsa de nulitate. Poziția lui Nicolae al II-lea, mai puțin coerentă în principii, nu avea decât o valoare disciplinară.

Aceeași problemă, ridicată mereu, găsește o altă soluție în vremea pontificatului lui Grigore al VII-lea. Teologia sacramentară face loc unei reflecții ecleziologice. Unul dintre *Dictatus Papae* declară că „cel care nu este cu Biserica romană nu este considerat catolic". De acum înainte, sunt lipsite de valoare toate actele religioase săvârșite de episcopii aflați în dezacord cu Roma. Nu mai este vorba doar de hirotonisirile făcute de simoniaci, ci și de cele conferite de excomunicați sau de episcopi nereglementar aleși, care sunt puse din nou în discuție[1]. Întoarcerea la comuniunea cu Roma îl poate îndemna pe suveranul pontif la iertare și îl poate determina să recunoască validitatea sacramentului după o simplă ceremonie de reconciliere. De altfel, el poate prescrie rehirotonisirea pur și simplu, așa cum a procedat legatul Amat d'Oléron, la Conciliul de la Gerona, în 1078.

Doctrinele ecleziologice, mult mai sigure și foarte operaționale, permiteau amânarea unei dezbateri mai puțin convingătoare despre Sfintele Taine în sine. Prin acest ocol, severitatea sau moderația puteau să învingă pe rând. În 1085, la Sinodul de la Quedlimburg, Eudes d'Ostia, legatul papei, declara nevalabile hirotonisirile făcute de simoniaci și excomunicați. Devenit papă sub numele de Urban al II-lea, el recunoștea, la Conciliul de la Piacenza, în 1095, valabilitatea unei hirotonisiri primite de la un simoniac, dacă cel care o primise putea să-și

---

[1] G. MICCOLI, *Le ordinazioni simoniache nel pensiero di Gregorio* VII, *un capitolo della dottrina del primato*, in *Studi Medievali*, III, 1963, pp.104-135, reluat în *Chiesa gregoriana* [439].

dovedească ignoranța în legătură cu lipsa de demnitate a celui care îl hirotonisese. Această decizie se aplică deopotrivă schismaticilor și excomunicaților.

Pozițiile teoretice ale diverșilor reformatori, oricât de diferite ar părea, oscilează între blândețea lui Pier Damiani și extremele avute în vedere de cardinalul Humbert. Tendința este totuși de sporire a severității. Considerațiile despre comuniunea cu Roma permit abordarea problemei într-un mod practic și adaptarea soluțiilor pentru cazurile speciale.

B. PRIMATUL ROMAN

Reforma gregoriană este însoțită de o afirmare viguroasă a primatului roman care este, în același timp, o convingere fundamentală și principiul unei veritabile reorganizări a Bisericii.

De-a lungul întregului secol al X-lea și în timpul primei jumătăți a celui de-al XI-lea, cadrele instituționale moștenite de la imperiul carolingian par încă funcționale, chiar dacă eficacitatea lor este diminuată cu timpul. Restaurarea Bisericii france începuse prin consolidarea autorității religioase a episcopului asupra diocezei al cărei cadru teritorial devenise fix. Prin urmare, atribuirea titlului și puterilor de arhiepiscopi mitropoliților determinase reapariția provinciilor ecleziastice. Conciliile locale reunite în acest cadru, dispuneau de puteri considerabile. Arhiepiscopul Hincmar, atât de versat în dreptul canonic și atât de conștient de prerogativele sale, este un excelent practicant al acestei guvernări locale a bisericilor.

Primatul roman nu este nici necunoscut nici recuzat. El se exercită potrivit normelor fixate de drept și cutumă. Problemele ecleziastice trebuie să-și găsească în mod normal o soluție la acest nivel. Pontiful suprem este instanță de apel în caz de conflict. În plus, lui îi sunt supuse problemele grave ce nu pot fi rezolvate la un nivel inferior. Totuși, Roma nu intervine direct în viața unei

episcopii și nu are rol administrativ. Pe scurt, forțând termenii pentru ca faptele să reiasă mai bine, creștinătatea secolului al X-lea apare ca o federație de provincii ecleziastice, având aceeași credință și aceeași disciplină și recunoscându-i papei o întâietate de onoare și puterea de a rezolva ca un for suprem.

Această structură perfect coerentă se descompune sub efectul a numeroși factori, în principal în partea occidentală a vechiului imperiu carolingian. Divizările politice, apoi fărâmițarea în principate teritoriale lasă rareori o provincie ecleziastică în totalitate sub autoritatea unui singur rege, în afară de Germania. Puterile mitropolitului se exercită mai greu și devin adesea un mijloc de intervenție pe teritoriul altuia prin intermediul unui episcop. Episcopii sunt mai legați de regele care îi numește, decât de arhiepiscopul care îi unge[1].

Influența crescândă a Bisericii romane merge în același sens. Este vorba, în primul rând, de un devotament față de Apostolul Petru și mormântul său. El este atestat începând cu secolul al VII-lea în Anglia, apoi în Germania. Fidelitatea Sfântului Bonifaciu față de papă și respectul religios al lui Pepin cel Scurt pentru Roma sunt manifestările lui eclatante. Întemeierea Clunyului sub protecția Sfântului Petru stă mărturie pentru aceeași stare de spirit. Alte fapte, minore, dezvăluie creșterea acestui devotament și difuzarea sa până la nivelul cel mai elementar. Aceasta este semnificația pelerinajului la Roma, la mormântul apostolilor și a închinării bisericilor, orășenești și sătești, de pe cei doi versanți ai Alpilor, Sfântului Petru. Acest atașament pare decisiv la un moment sau altul din istoria reformei.

Influența directă a papalității este crescândă începând cu împărțirea imperiului carolingian. Nicolae I intervine în problemele ecleziastice locale cu energie și autoritate. Chiar în secolul al X-lea, papalitatea dă dovadă de voință. Astfel papa

---

[1] Episcopul de Cambrai este desemnat de regele Germaniei și ține de mitropolitul de Reims. Episcopul de Limoges depinde de Bourges, da se află adesea în raport de dependență față de ducii de Acvitania.

și legații săi succesivi depun o perseverență uimitoare pentru a se informa în legătură cu împrejurările demiterii arhiepiscopului Arnoul de Reims și alegerii lui Gerbert. Chiar înainte de perioada gregoriană, capacitatea pontifilor de a interveni în problemele locale, fie prin procedura de apel, fie sesizându-se ca autoritate pentru chestiunile importante este un fapt câștigat și recunoscut[1]. Papalității îi este suficient să facă aceste intervenții obișnuite pentru ca echilibrul anterior să se strice în profitul autorității romane.

Monahismul reînnoit, și în special Clunyul, este un element important al stabilirii autorității romane și al declinului puterilor religioase locale. Privilegiul de scutire de care se bucură Cluny, Fleury-sur-Loire apoi și alte mari abații sustrage abațiile, filialele lor, prioratele și posesiunile lor de sub autoritatea episcopului, pentru a le lega direct de Roma. O episcopie unde se găsesc mânăstiri de acest fel este o circumscripție dezmembrată. Dimpotrivă, primatul pontifical este pentru călugării scutiți o eliberare, iar libertatea romană pentru care ei se felicită nu este un cuvânt în deșert. Pe scurt, chiar dacă, în disputa investiturilor, călugării nu au, o atitudine copiată după cea a Romei, ei sunt, în fond, martori ai puterii imediate a Sfântului Scaun până în intimitatea cea mai profundă a unei dioceze.

În vreme ce puterile religioase propriu-zise ale ierarhiilor locale se izbesc de obstacole din ce în ce mai numeroase, autoritatea pontificală este în creștere. Fenomenul este mascat de peripețiile Scaunului roman în secolul al X-lea și de declarații răsunătoare, ca acelea ale Conciliului de la Saint-Basle de care, se pare, s-a făcut mult caz. Episcopul de Orléans, Arnoul, recuza exercitarea autorității romane din cauză că papalitatea apărea moralmente depravată și mediocră din punct de vedere cultural. Această argumentație, care nu are nici o bază juridică, este de o remarcabilă slăbiciune, din moment ce o schimbare durabilă în calitatea persoanelor o face în întregime caducă.

Chiar în împrejurările cele mai penibile, curia romană

---

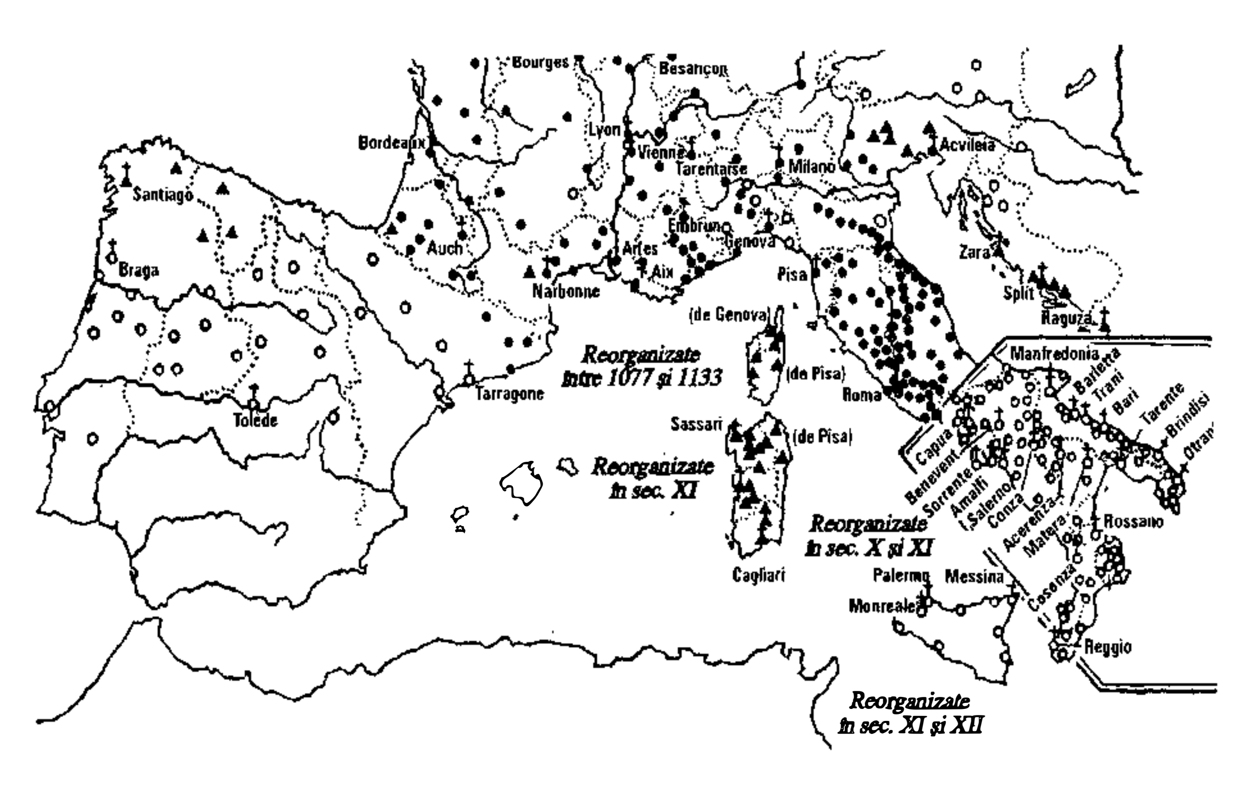
1 H.M. KLIGENBERG, *Der Römische Primat im 1[illegible] Jahrhundert*, in *Zeitschrift Savigny Stifung für Rechtgeschicht[illegible]* Kan Abt, 41, 1955, pp.1-57.

păstrătoarea tradițiilor, nu uitase niciodată prerogativele Scaunului pontifical. Evenimentele au provocat o reafirmare viguroasă a principiilor. Către 1050, interese politice convergente în Italia de Sud l-au incitat pe Henric al III-lea și pe Basileu la o alianță urmată de o apropiere a Bisericilor. Această reluare a legăturilor între greci și latini nu se făcea fără neîncredere. Scrisoarea lui Leon de Ohrida către episcopul de Trani devine mesajul patriarhului către papă prin interpuși, făcând etalarea nemulțumirilor pe care Biserica Răsăritului le nutrea cu privire la cea din Roma[1]. Răspunsul, pregătit de cardinalul Humbert și articulat în jurul unei demonstrații a autorității pontifilor romani, a preeminenței lor precum și a infailibilității lor doctrinare, nu lasă multe posibilități pentru o apropiere de bizantini, în materie de liturghie și de disciplină. La drept vorbind, doctrinele dezvoltate, ce întruniseră sufragiile mediilor reformatoare, nu se refereau numai la raporturile papei cu patriarhul. Erau susceptibile de o aplicare la Biserica latină. Aceste negocieri delicate cu Bizanțul constituie fundalul teologic pentru *Dictatus papae*. Este vorba de concepțiile de ansamblu, privind Apusul și Răsăritul, pe care reformatorii se străduiesc să le pună în circulație[2].

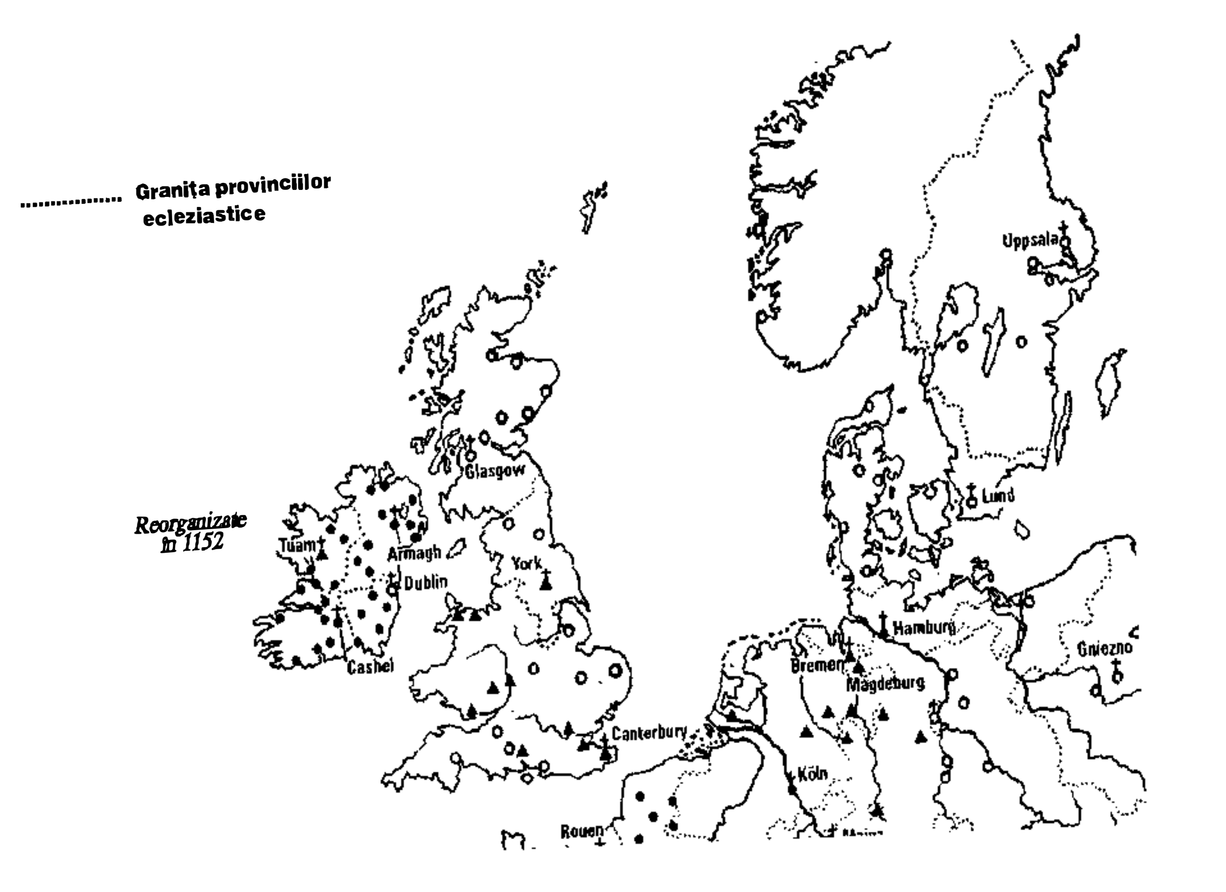
Decalajul dintre ideile episcopatului și cele ale Romei apare cu claritate în schimbul de scrisori dintre arhiepiscopul Siegfrid de Mainz și Grigore al VII-lea. După ce l-a felicitat pe papă pentru alegerea sa, prelatul face o plângere, din cauză că diferendul ce îl opunea pe episcopul de Olmütz celui de Praga fusese rezolvat direct de papă și ducele de Boemia, fără a ține seama de instanțele locale. „Potrivit hotărârilor din canoane, problema ar fi trebuit mai întâi să ne fie deferită nouă, iar episcopul, convocat la un conciliu, trebuia să fie ascultat în provincia sa și de către frații săi." Arhiepiscopul și episcopii nu aveau dreptul

---

[1] *PG*, 120 *c* 836 și urm.
[2] *Leonis Epist.*, in *PL*, 143 *c* 744-769.



HARTA 4-*Biserica în Evul Mediu și provinciile ecleziastice*



Granița provinciilor ecleziastice
Reorganizate în 1152
Tuam
Armagh
Dublin
Cashel
Glasgow
York
Canterbury
Uppsala
Lund
Hamburg
Bremen
Magdeburg
Gniezno
Köln
Rouen

să se adreseze Scaunului apostolic, decât dacă problema părea atât de gravă, încât nu și-ar fi găsit soluția la acest nivel. Arhiepiscopul de Mainz își încheiea misiva scriind că „numele și funcția episcopului, sfințite în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, sufereau prin aceasta un oprobriu intolerabil"[1].

Nu trebuie să vedem în acest protest nici o contestare a primatului roman, pentru că dreptul de a judeca la un ultim nivel este cât se poate de evident recunoscut papei. Este de fapt o simplă punere pe tapet a practicilor canonice din epoca ottoniană, care la momentul acela nu mai sunt pe gustul curiei romane. Răspunsul nu nesocotește valoarea argumentației, din moment ce Grigore al VII-lea citează un apel la Roma al episcopului de Olmütz, ceea ce sustrage chestiunea de sub jurisdicția locală. Urmează o declarație de principiu și un avertisment. „Să știți că nici dumneavoastră, nici alt patriarh sau primat, nu aveți permisiunea de a reforma o judecată a Scaunului apostolic. Feriți-vă să vă atribuiți vreunul din drepturile sfintei Biserici romane sau să complotați orice împotriva ei, deoarece, fără infinita sa clemență, nu puteți nici măcar, și știți bine acest lucru, să rămâneți pe scaunul pe care stați"[2]. Pe scurt, în această scrisoare se trece de la dreptul de a judeca, pe deplin suveran și de necontestat, la o subordonare a episcopilor față de Roma, de așa manieră încât exercitarea puterilor religioase nu pare legitimă decât în măsura în care papa o dorește. Este, în fapt, o altă concepție despre Biserică.

La acea dată, o asemenea afirmare a primatului roman nu

---

[1] *Debuit namque juxta decreta canonum ad nos primum causa deferri et ille, ad concilium vocatus, intra provinciam inter fratres suos audiri. Ego vero et fratres mei deberemus ad apostolicam sedem velut ad caput nostrum referre, si tanta res esset ut per nos nec posset nec deberet terminari... Episcopale nomen et officium, quod apud Deum et homines sanctum est, intolerabile patitur obprobium*, PH. JAFFÉ, *Bibliotheca rerum Germanicarum*, t.V, Monumenta Bambergensia, Berlin, 1869, pp.85-86, citat de G. MICCOLI, *Chiesa gregoriana [439]*, pp.181-182, Cf. *G. B. BORINO, Le lettere di Gregorio VII e di Sigfrido di Magonza che si scambiarono fino al principio del 1075*, in *SG*, t. VI, pp.265-275.

[2] GRIGORE AL VII-LEA, *Registrum*, I, 60, ed. E. CASPAR, pp.82-83.

putea să se îndeplinească fără dificultăți grave, pentru că trebuia să se despartă de practicile canonice dobândite, care se bazau pe colecții canonice primite de multă vreme. În ceea ce o privea, Roma revendica această autoritate în numele dreptului străvechi și făcea apel fără încetare la *sanctorum Patrum decreta* și la alte rânduieli, statute și constituții. Or, nici o colecție canonică, în afara celor compuse foarte recent în mediile reformatorilor italieni, nu putea susține până la capăt o asemenea pretenție. Din această cauză, un imens efort de căutare de texte este întreprins pentru a furniza o argumentație potrivită și pentru a redacta seria de fapte ce dovedesc dreptul legitim al Scaunului apostolic[1].

Atitudinea rezervată a episcopilor, pentru a nu spune directa lor ostilitate față de ceea ce ei percep ca noutăți, rezistența ca și reaua lor voință în fața ordinelor pontificale provoacă o poziție dublă: afirmații ferme și tranșante, o strădanie de explicare neîncetat reluată pentru a justifica drepturile Bisericii romane și expunerea principiilor puterii Apostolului Petru. Grigore al VII-lea dezvoltă aceste argumente în numeroase texte, în special în cele două scrisori adresate episcopului Hermann de Metz. Totuși, documentul cunoscut sub numele de *Dictatus papae* este, în același timp, cel mai celebru și cel mai explicit.

Dictatus papae sunt o serie de douăzeci și șapte scurte propoziții. Ele au fost transcrise în registrul original al lui Grigore al VII-lea între scrisorile dintre 3 și 4 martie 1075. Papa, care veghea personal la redactarea misivelor sale, a dorit inserarea acestor articole în culegerea ce conținea actele pontificatului său. De aceea nu există nici un dubiu cu privire la autenticitatea lor. Este cât se poate de evident că papa le acorda cea mai mare importanță[2].

---

[1] P.FOURNIER, G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques* [114], t. II, p.5 și urm.

[2] Atribuirea lucrărilor *Dictatus papae* lui GRIGORE AL VII-LEA se face fără nici un dubiu, din moment ce Peitz a demonstrat că registrul ce conține actele lui Grigore al VII-lea este original. Compararea *Dictatus papae* cu sursele lor canonice este cea mai fructuoasă întreprindere. Se poate vedea pentru acest punct K. HOFMANN, *Der dictatus papae Gregors VII* [435].

Aceste articole hotărâtoare puteau constitui cuprinsul unei culegeri de texte canonice, pe care pontiful avea intenția să le compileze, sau un simplu rezumat al unor teze cunoscute. Forma textului și motivele redactării lui contează mai puțin decât fondul. Caracterul excepțional al Scaunului apostolic este proclamat dintr-o dată, încă de la prima propoziție și într-o manieră care taie orice dispoziție spre contrazicere. „Biserica romană a fost fondată de Dumnezeu singur." Această formulă, care ar părea destul de normală pentru a vorbi despre Biserica universală, semnifică, restrânsă astfel, că drepturile, puterile și privilegiile pe care Christos le-a conferit Bisericii se găsesc cu prioritate, dacă nu în exclusivitate, concentrate asupra unicului Scaun apostolic. Este vorba, desigur, de puterea de a lega și a dezlega, adică de capacitatea de a judeca în materie de credință și de disciplină într-un mod suveran și ca ultim judecător. Formula sugerează, de asemenea, că Biserica de la Roma are un privilegiu de întemeiere care o deosebește de alte biserici. Prin referirea la textul evanghelic „pe această piatră voi ridica Biserica mea"[1], pe care Grigore al VII-lea îl citează în scrisorile sale, se profilează ideea că Roma este întemeietoarea tuturor Bisericilor, pentru că Petru este conducătorul apostolilor și, prin dreptul ereditar, puterile sale au trecut Scaunului roman.

Convingerea fundamentală este aceea că Roma constituie prin ea însăși universalitatea Bisericii, iar *Dictatus papae* proclamă acest lucru în diverse moduri. „Numai pontiful roman merită să fie numit universal", ceea ce este explicit, chiar dacă propoziția are o rezonanță antibizantină. „Nici un sinod nu poate fi numit general fără ordinul său", adică o adunare de episcopi nu are semnificație eclezială, oricare ar fi calitatea și numărul participanților, decât datorită papei. Într-un mod mai general, „cine nu este cu Biserica catolică nu este considerat drept catolic", ceea ce face din comuniunea cu Roma regula absolută a apartenenței la Biserică.

---

[1] *Matei*, XVI, 19.

Dictatus papae trage consecințele teoretice și practice din această concentrare a universalității Bisericii asupra Scaunului roman. „Biserica de la Roma nu s-a rătăcit niciodată și, așa cum o atestă Scriptura, nu se va putea rătăci vreodată." Infailibilitatea recunoscută global și colectiv Bisericii universale, doctrină perfect admisă, este în primul rând cea a Sfântului Petru, conducătorul apostolilor, apoi cea a Romei. Aceasta operează în materie de doctrină și de credință transferul asupra papei deja subliniat în legătură cu puterile de jurisdicție. Toate privilegiile acordate Bisericii de Christos sunt atribuite cu prioritate lui Petru și, în consecință, succesorului său. Este o teologie riguroasă a primatului lui Petru și a Scaunului roman.

De atunci, papa este sursă de drept ecleziastic și nici un text canonic nu are autoritate decât prin el. Papa nu poate fi judecat de nimeni și nici una dintre sentințele Scaunului apostolic nu poate fi reformată. Mai concret, puterile papei se exercită fără drept de apel asupra episcopilor, pe care îi poate demite, chiar în absența lor și în afara oricărui sinod. Poate, de asemenea, să-i transfere de la un scaun la altul și poate schimba, după cum îi e voia, circumscripțiile ecleziastice.

Consecințele cele mai remarcabile ale acestei afirmări a primatului în Biserică fac ca autoritatea papei să se poată face simțită până în intimitatea unei dioceze. „El poate, acolo unde dorește, să hirotonisească un cleric al oricărei biserici." Ceea ce înseamnă că papa îi poate înlocui pe episcopi în diocezele lor. Nici o jurisdicție, nici o circumscriere nu opresc puterea pontificală, care este deopotrivă universală în acest sens. Scaunul apostolic nu mai este în fruntea unei confederații de provincii ecleziastice, el conduce o imensă și unică dioceză care este însăși Biserica, unde el poate exercita, dacă dorește, toate puterile obișnuite. Așa este de acum înainte autoritatea lui Petru.

Dictatus papae sunt dificil de comentat cu măsură și exactitate. În comparație cu concepțiile anterioare despre Biserică sau cu cele care prevalează la greci, aceste pre-

tenții par exorbitante. Se știe că ele devin regulă în Biserica latină și, din acest punct de vedere, toate aceste propuneri au fost îndelung analizate și justificate. Prin urmare, li se poate face o apologie rezonabilă și fundamentată. Aceasta nu este deloc problema unui istoric care nu are nici de aprobat, nici de combătut propunerile teologilor.

Aprecierea istorică a *Dictatus papae* este cu totul alta. Începe printr-o constatare: pentru diversele propuneri, canoniștii sunt în măsură să furnizeze texte justificative anterioare, dintre care unele se bucură de cea mai mare autoritate. Ele se pot prevala, prin urmare, de tradiție. Aceasta nu înseamnă că toate textele canonice primite și toate autoritățile erau în consens. *Dictatus papae,* care afirmă autoritatea Scaunului apostolic și nimic altceva, fac o alegere. Cu toate acestea, regulile tradiționale anterioare nu sunt abolite în consecință. Ele se sprijină acum pe ceea ce face forța și vigoarea Bisericii, Scaunul roman, sursă a credinței, a dreptului și a puterilor disciplinare. Autoritatea ordinară este acum fondată pe papalitate. Grigore al VII-lea înțelegea acest lucru cu siguranță în acest mod, el care a afirmat tot timpul respectul pentru tradiție.

Această ultimă afirmație se analizează cu circumspecție. Nu este nici o îndoială că *Dictatus papae* reflectă chiar gândirea lui Grigore al VII-lea în persoană și sunt rodul reflecțiilor sale despre dificultățile conducerii unei reforme. Cu toate acestea, nici o definiție atât de simplă și atât de completă a autorității romane nu fusese dată până atunci. Suntem departe de considerațiile cardinalului Humbert în polemica sa cu grecii și propunerile imperative și coordonate ale lui Grigore al VII-lea.

Afirmarea teoretică a primatului roman provoacă puține proteste în Biserica latină, în vreme ce exercitarea concretă a acelorași puteri, prin intermediul legaților, ridică o ostilitate fără limite. Acest contrast ține de faptul că doctrina pontificală nu este cunoscută

decât din fragmente, prin intermediul scrisorilor pe care papa le adresează episcopilor. *Dictatus papae* par un document de uz intern a cărui influență nu apare decât în culegerile canonice ulterioare. În plus, intervenția pontificală, în fiecare caz concret, se putea justifica prin considerații tradiționale ce nu cereau un recurs explicit la acest corp de doctrine[1].

[1] Ediția din *Dictatus papae* în E. CASPAR cu *Lettres* ale lui Grigore al VII-lea.

II

Investiturile, libertatea Bisericii și teocrația

Investitura, adică alegerea titularului unei funcții ecleziastice, și instalarea sa devin rapid problema majoră a reformei. Chestiunea are un aspect teoretic ce este ridicat, în primul rând, de reformatorii loreni. Aceste convingeri antrenează câteva fricțiuni sporadice cu puterile laice, fără gravitate specială.

Dimpotrivă, interzicerea investiturilor laice de către papalitate și punerea perseverentă în aplicare a acestei reforme provoacă un conflict de violență extremă cu împăratul și destule dificultăți în alte părți.

Problemele teoretice se amestecă cu problemele concrete și este dificil să cunoaștem importanța pe care o capătă aceste două aspecte ale problemei. Distingerea motivațiilor este probabil artificială, și totuși necesară. Eșecul tentativelor reînnoite de reformă a clerului lasă să se întrevadă că alegerea episcopului este determinantă. Investitura de către un laic pare în acel moment responsabilă de moliciunea episcopilor în lupta împotriva viciilor clerului. În acest caz, acțiunea reformatoare este subordonată redresării morale a creștinătății, iar interzicerea oricărei investituri laice nu este decât un mijloc asupra căruia papalitatea se poate învoi. Derogările justificate probează atunci bunăvoința sa cu privire la prinți. Poate fi vorba, de asemenea, de o chestiune de principiu. Biserica este îndreptățită să nu recunoască laicilor, oricât ar fi de

eminenți, dreptul de a interveni în desemnarea și instalarea unui prelat. În aceste cazuri, Roma cheamă, prin legământul său, la o transformare completă a raporturilor sale cu prinții. Este o separare a temporalului de spiritual, pe care înțelege să o împlinească și doar ocazia schimbă hotărârea papilor de a grăbi în diferite locuri aplicarea decretelor reformatoare. În acest ultim caz, este vorba despre o răsturnare a concepțiilor tradiționale în legătură cu organizarea lumii.

Există două maniere de a analiza reforma. Or, nu este posibil să optăm pentru una sau alta dintre explicații, pur și simplu. Cu siguranță, programul reformator depășește cu mult problema morală. Totuși, este mai mult sau mai puțin abrupt, după oameni și împrejurări. De la ambițiile maxime ce țin de ideologie la aranjamentele concrete care sunt politice există un asemenea decalaj, încât o parte a programului teoretic pare să fi eșuat. Există și surpriza evenimentelor, negocierile delicate, polemicile, crizele și eșecurile care modifică pe rând o acțiune ce rămâne complexă. Nu este ușor de știut ce implicații poate avea cutare sau cutare inițiativă, nici cum se situează într-o luptă îndelungată și cu aspecte multiple.

A. ÎNVESTITURILE

Faptul că prințul desemnează episcopul și îi acordă învestitura este, la începutul secolului al XI-lea, o practică obișnuită, fixată de tradiție. Alegerea de către clerici, abați și câțiva laici luați dintre cei mari este cunoscută ca modul de desemnare cel mai conform cu dreptul canonic. Ea este practicată atunci când regele dă libertate în acest sens. Este fără urmări, deoarece el își rezervă aprobarea definitivă și îi remite celui ales însemnele funcției și bunurile episcopiei sale.

Prințul, a cărui intervenție este cunoscută încă din epoca merovingiană, joacă în cazul acesta rolul cuvenit poporului credincios în alegerile episcopale ale antichității

creștine. Episcopul este conducătorul comunității creștine care este compusă numai din clerici. Laicii fac parte din Biserică și nu o ignoră. De aceea un rege uns pare mai indicat decât oricare altul pentru a interveni în această alegere în locul credincioșilor.

Repunerea în discuție a învestiturii laice presupune o modificare profundă a judecății despre putere și despre lume. Elementele acestei reflecții vin din epoca carolingiană și se maturizează lent în Lorena. Două teme par determinante. După 840, regii carolingieni recunosc pentru fiecare tip de onoruri drepturi speciale. Un conte nu poate fi privat de funcția sa fără motiv. Se întâmplă același lucru cu bisericile, pentru care regele trebuie să garanteze protecția bunurilor, a persoanelor și a tradițiilor. Tendința este spre un fel de autonomie ca într-un fief, deoarece episcopii merită chiar și mai mult respect decât conții. A doua linie de reflecție este mai specific intelectuală. Toți învățații afirmă: sufletul este superior trupului și, în consecință, într-o societate spiritualul nu poate să fie supus temporalului. De altfel, nu se pot confunda cele două domenii. Chestiunile specific religioase ce țin de domeniul spiritual scapă temporalului, unde se exercită puterea regelui. Deosebirile devin din ce în ce mai clare.

Cuvintele adresate de Wason, episcop de Liège, lui Henric al III-lea, se înscriu exact în această linie. În 1044, împăratul l-a investit ca arhiepiscop de Ravenna pe Widger, pe care îl cheamă în fața judecății unui sinod de episcopi, doi ani mai târziu, pentru a răspunde diverselor acuzații. Din complezență pentru rege, prelații erau de acord să-l demită. Wason ar fi declarat, în ceea ce îl privea: „Îi datorăm pontifului ascultare, iar vouă, o, rege, credință. Dăm seama în fața voastră de administrarea noastră laică, iar lui de tot ceea ce privește slujba divină. De aceea, în înțelegerea mea, și afirm aceasta cu tărie, toate greșelile de ordin ecleziastic pe care le-a comis țin numai de suveranul pontif. Dacă, dimpotrivă, în ceea ce privește treburile laice, a dat dovadă de neglijență sau necredință, ține de voi, fără nici o îndoială, să îi cereți socoteală“[1].

[1] Text citat de A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, [428], t. I, p. 114.

La fel, în timpul crizei din 1046, Wason afirmă că Henric al III-lea nu are nici o calitate pentru a-l demite pe papă, deoarece nimeni nu a avut vreodată acest drept. În plus, acuzația unui inferior împotriva unei persoane cu un statut superior nu se poate accepta. Pe scurt, un principiu de drept canonic și o regulă de procedură venită din antichitate servesc drept argument pentru a susține independența și superioritatea spiritualului[1].

Și într-unul și în celălalt caz, Wason deosebește temporalul de spiritual și nu acceptă autoritatea regelui decât pentru gestionarea bunurilor unei episcopii. Autonomia domeniului religios se sprijină pe papalitate, în măsura în care ea însăși este liberă. Este cu certitudine un alt sistem ce se profilează prin aceste abordări.

Totuși, Wason nu-i contestă regelui dreptul de a-i investi pe episcopi sau de a-l desemna pe papă. Refuză, și într-un caz și în altul o demitere, adică faptul ca un titular să fie privat de slujba sa, și aceasta printr-o decizie arbitrară, deoarece regele nu are calitatea să se pronunțe asupra spiritualului. Wason trăgea concluziile din principiile de guvernare carolingiană, unde nimeni nu putea fi privat de onorurile sale, decât în cazul când ar fi fost găsit vinovat de lucruri grave. În plus, se folosea de o operă anonimă compusă după toate probabilitățile la Liège și intitulată *De ordinando pontifice.* Autorul, care cunoaște deosebirea dintre spiritual și temporal, nu-i recunoaște nici unui laic dreptul de a promova la demnitățile ecleziastice. De aceea, pentru a asigura independența și superioritatea spiritualului, el preconizează revenirea la alegerea episcopului de către cler și popor, acesta din urmă neintervenind decât după clerici. Tezele din *De ordinando pontifice* trag concluziile logice din propunerile făcute în secolul precedent, de către Rathier din Verona, în lucrarea sa *Praeloquia*[2].

---

[1] Scrisoarea lui Wason către Henric al III-lea este raportată de *Gesta episcoporum Leodiensium,* 65, in MGH SS, t.VII, pp.228-229.
[2] *De ordinando pontifice,* in MGH, *Libel. de Lite,* t.I, pp.8-14.

Aceste opere, care jalonează o tradiție intelectuală și inspiră câteva acțiuni concrete, ne lasă să ghicim că aceste idei sunt împărtășite, în grade diferite, de episcopatul din vechiul regat al Lorenei care, afirmându-și loialitatea temporală față de împărat, nu-i aprobă în aceeași măsură imixtiunea în chestiunile ecleziastice și mai ales inițiativele sale din 1046. Wason, care admite învestitura laică, este o dovadă moderată a acestei mișcări.

În Italia, primii reformatori nu aveau chiar aceste îndrăzneli. Pier Damiani așteaptă de la împărat desemnarea de episcopi buni, deoarece datoria prințului era de a pune în slujba regenerării Bisericii toate puterile laice. Acest punct de vedere, tot tradițional, ignora specificitatea profanului și distincțiile juridice ce puteau decurge de aici. Lumea și guvernarea sa se aflau subordonate nevoilor spirituale ale Bisericii. Această vedere mistică, în aparență întârziată, putea, după împrejurări, să devină deosebit de exigentă.

Reforma pontificală împrumută câte ceva de la aceste două scheme și face din ele, mai mult sau mai puțin bine, o sinteză. Mistica întărește juridicul și îi conferă progresiv o intransigență necunoscută până atunci. Problema este adoptarea ideilor lorene la Roma și modul în care sunt ele folosite. Leon al IX-lea, episcop de Toul înainte de a se ridica la gradul de suveran pontif, nu ar fi acceptat numirea sa de la Henric al III-lea, decât dacă era explicit ratificată de clerul și poporul Romei. Această afirmație a biografului rămâne, la drept vorbind, îndoielnică, într-atât poate trece drept o adaptare a unui episod din viața papei la condiții care nu au prevalat decât după aceea. Dacă faptul era adevărat, el ar fi dovedit că papa recunoștea validitatea vechilor proceduri de alegere a episcopilor și li se supunea de bunăvoie. Pare sigur că Leon al IX-lea intenționa să se revină la această veche rânduială. La Conciliul de la Reims, din octombrie 1049, el a amintit că nimeni nu putea obține o demnitate ecleziastică dacă nu era ales de cler și de popor. Dacă nu ne înșelăm în legătură cu acest aspect, dispoziția respectivă nu interzicea

intervenția printului. Ea îl obliga să obțină ratificarea alegerii, ceea ce putea pune capăt abuzurilor strigătoare la cer. Nu mai era legitim să se impună un prelat prin arme. Leon al IX-lea a știut să acționeze în consecință. În 1053, el a reușit să-l impună pe alesul clerului și al poporului, în dioceza Puy, împotriva candidatului regelui Franței.

Alegerea lui Friedrich de Lorena de clerul și poporul Romei, în 1057, ilustrează această stare de spirit. Nu este sigur că reformatorii au vrut, prin această alegere, făcută fără consultarea curții Germaniei, să se elibereze în mod voluntar și deplin de autoritatea imperială. Pare mai probabil că ei au dorit să repună în drepturi o practică cunoscută și acceptată. La această dată și în anii următori, ei aruncă vina pe ambițiile nobilimii locale, deoarece aceasta este frâna cea mai evidentă în introducerea reformei[1]. În această luptă, ei pot cu greu să se lipsească de sprijinul curții germane. Nici măcar nu se gândesc la acest lucru, cu siguranță, așa cum arată numeroasele ambasade care trec dincolo de munți.

Deciziile pur novatoare sunt opera lui Nicolae al II-lea și a Conciliului de la Laterano, din 1059.

Decretul pentru alegerea pontifului roman rezervă dreptul de opțiune cardinalilor, al căror rol este nuanțat potrivit ordinului căruia îi aparțin. După care, clerul își dă asentimentul, iar poporul aplaudă, „fiind salvate onoarea și respectul datorate fiului nostru foarte iubit Henric". Aceasta însemna a face vag aluzie la drepturile împăratu-

---

[1] Alegerea antipapei Benedict al X-lea de către nobilimea romană este o întâmplare caracteristică. Această alegere este considerată drept conformă cu obiceiurile romane anterioare lui 1046, de G. KRAUSE, *Das Papstwahldecret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit*, in *SG*, t. VII, 1961, p.81. Această alegere este considerată anticanonică de D. HÄGERMANN, *Unter-suchungen zum Papstwahldecret von 1059*, in *Zeitschrift der Savigny-Stifung für Rechtsgeschichte, Kan. Aht.*, 56, 1970, p.171 și urm. Punctul de vedere al acestui autor este foarte strict juridic. Nu pare să fi fost vreo opoziție față de Benedict al X-lea la Roma. Intervenția lui Godefroi le Barbu, marchiz de Toscana, permite instalarea lui Nicolae al II-lea în Cetatea eternă.

lui, fără a-i permite mult în realitate. Scaunul roman se eliberase în teorie de investitura laică[1].

Cel de al șaselea canon al aceluiași conciliu cerea „ca nici un cleric sau preot să nu primească de nici o manieră o biserică din mâinile unui laic, fie gratuit, fie pentru bani“[2]. Acest decret, care trebuie apropiat de un pasaj din *Adversus simoniacos,* în care cardinalul Humbert, contesta laicilor dreptul de a distribui funcțiile ecleziastice, de a dispune de grația pontificală și pastorală, dovedește influența ideilor lorene la Roma. El conține câteva ambiguități. Este vorba aici despre clerici și despre preoți, iar nu despre episcopi. De aceea, decretul ar putea să nu privească decât bisericile particulare, aparținând, pentru a spune lucrurilor pe nume, unor laici, care desemnau ei înșiși parohul, fără să țină seama de drepturile spirituale ale episcopului. În plus, interdicția de a obține o biserică rămâne neprecizată, deoarece ea nu împiedică practici mai puțin evidente. Pe scurt, acest text, care lasă loc la o anumită interpretare, nu este, la acest moment, decisiv.

Este totuși la originea deciziei lui Grigore al VII-lea, luată în legătură cu același subiect, la conciliul roman din 1075. Se pare că papa s-a mărginit la reînnoirea interdicției lui Nicolae al II-lea și la extinderea aplicației acesteia la episcopii și abații[3]. Decretele din 1078 și 1080 îl reproduc pe cel din 1075. Ele interzic pur și simplu primirea unei episcopii sau a unei abații de la un laic, fără a face cea mai mică distincție între funcția spirituală și bunurile atașate ei. Ținând seama de tradiția constantă încă din secolul al X-lea, la reformatori, de a considera aceste bogății ca pe un ajutor în îndeplinirea misiunii,

---

[1] Există două versiuni ale acestui text, A. FLICHE, *La réforme grégorienne* [429], t. I, pp.313-334 și W. STÜRNER, *Der Königsparagraph im Papstwahldecret von 1059,* in *SG,* IX, 1972, pp.37-52.

[2] *Ut per laicos nullo modo quilibet clericus aut presbyter obtineat aecclesiam nec gratis nec pretio,* in MGH, *Constitutiones et Acta,* I, p.547.

[3] Decretul din 1075 s-a pierdut, la fel și actele acelui conciliu.

există aici destule motive să credem că exact așa gândea Grigore al VII-lea[1].

Prin urmare, este o măsură radicală cea care tranșează cu moderația lui Grigore al VII-lea de până atunci. În primul rând, este o decizie de principiu care dă Scaunului roman un sprijin canonic suplimentar. Grigore al VII-lea, fie din prudență, fie din spirit politic, îl lasă să înțeleagă pe Henric al IV-lea, printr-o scrisoare, că este gata, la acest capitol, la un compromis. Că așa era nu există nici un dubiu, din moment ce acest decret nu a fost niciodată publicat în Anglia, unde Wilhelm Cuceritorul numește episcopi în afara oricărei bănuieli, și nu este aplicat imediat în Franța.

Luat literal și sub forma sa de interdicție generală, decretul asupra investiturii laice poate avea consecințe incalculabile. Episcopiile și abațiile dispun de bunuri funciare, de oameni, de seniorii și de prerogative regale. Sfârșitul investiturii laice face din acest ansamblu de bogății și de puteri, până atunci aflate în mâinile unui om al regelui, un fel de fief, în care serviciul datorat depinde, de acum înainte, de bunăvoința titularului. Refuzul jurământului de fidelitate poate să facă din acesta un veritabil principat, supus doar în teorie. Implicațiile materiale și politice erau grave. Eliberarea spirituală a episcopului nu punea mai puține probleme. Sistemul de guvernare provenind de la sfârșitul epocii carolingiene asociază regele cu cei mari, printre care episcopii dețin un loc eminent. Ei participă la consilii, unde trebuie să spună ceea ce este conform cu dreptul. Lor le revine datoria să-l lămurească pe prinț în legătură cu îndatoririle sale și să-i arate calea pentru a-și conduce poporul potrivit scopurilor lui Dumnezeu. Cultura și autoritatea care se leagă de funcția lor sacră le conferă un ascendent excepțional. În plus, unele scaune episcopale conferă prin tradiție titularului lor

[1] Interdicția investiturii laice antrenează după sine nulitatea investiturii primite și este însoțită de interdicția de a pătrunde în biserica astfel dobândită, dacă este să dăm crezare textului lui HUGUES DE FLAVIGNY, *Chronicon II*, in MGH SS, t. VIII, p.412. Textul citat este cuvânt cu cuvânt cel din decretul din 7 septembrie 1080, cf. *Registrum*, VII, 14 *a*, ed. CASPAR, p. 480.

funcțiile de arhicancelar sau de cancelar. Acești episcopi conduc politica și îi formează pe clericii capelei, care sunt personalul cultivat din slujba regelui. Și, în acest domeniu, decretul privind învestitura laică răstoarnă obiceiurile și pune în discuție structurile statului, în principal în Germania, unde ele au rămas mai aproape de modelul carolingian.

Nu putem fi siguri că Grigore al VII-lea și consilierii săi au evaluat toate consecințele promulgării decretului. Moștenitori ai reflecțiilor de generații de reformatori, ei ignoră prea mult evenimentele acestei lumi. Vederile mistice apar aici, în această necunoaștere a lucrurilor. Pentru Grigore al VII-lea, destinul omului este în lumea de dincolo, iar puterile laice nu au alte misiuni decât să îi conducă acolo. Într-o schemă de reflecție ca aceasta, problemele evocate își pierd orice consistență. Papa îi reproșează lui Henric al IV-lea că s-a înconjurat de excomunicați, ale căror sfaturi nu fac decât să-l deruteze, în timp ce există prelați buni și pioși. Bunurile Bisericii aparțin sfinților prin voința donatorilor și ele nu pot fi deturnate de la această atribuire fără furt. Logica reformatorilor este fără cusur. Numai spiritul politic și o anumită moderație față de păcatul lumii îi tempereazǎ în aplicarea ideilor lor.

Urban al II-lea, în ciuda atitudinii conciliante din vremea primilor ani ai pontificatului său, reînnoiește decretul în legătură cu învestitura laică, fără modificări, la Conciliul de la Melfi, din 1089, apoi la cel de la Clermont, din 1095. La Conciliul de la Bari, din 1098, el pronunță, în plus, excomunicarea acelora care dau sau primesc această învestitură, iar la Conciliul de la Roma, din anul următor, pronunță excomunicarea și a acelor episcopi care i-ar sfinți pe clericii învestiți de laici.

Această agravare notabilă a legislației gregoriene ce pronunța doar nulitatea învestiturii laice este și mai marcată prin interdicția făcută preoților și episcopilor de a aduce omagiu regilor. Această decizie a Conciliului de la Clermont este reluată, începând din 1096, într-un conciliu local, ținut la Rouen, unde se interzice unui cleric să

devină vasalul unui laic, cu excepția cazului în care deține de la el un fief care nu aparține Bisericii. Astfel, indirect, orice autoritate a laicilor asupra bunurilor Bisericii pare recuzată. În sfârșit, în 1099, un Conciliu ținut la Roma aruncă anatema asupra tuturor clericilor care devin oamenii laicilor pentru a obține funcții ecleziastice.

Orice amestec al clerului în societatea feudală prin legături de la om la om devenea teoretic imposibil. Clericii erau astfel liberi și eliberați. În aceleași concilii, Urban al II-lea se străduise depotrivă să sustragă de sub autoritatea laicilor dogmele, redevențele și bunurile Bisericii în general, prin rostirea de pedepse din ce în ce mai mari. Privilegiile împărțite în timpul călătoriei sale în Franța, intervențiile sale pe lângă prinți arată foarte bine că el nu înțelegea să se mulțumească doar cu planul de principiu. Niciodată un asemenea efort nu fusese continuat cu o asemenea forță. Pământurile și oamenii Bisericii sunt scoși din ordinea firească a societății și a lumii.

Pascal al II-lea împărtășește aceeași intransigență. La conciliul roman din 1102, se pare că s-au reînnoit măsurile luate împotriva investiturii laice exact în termenii conciliului roman din 1094, ținut sub conducerea lui Urban al II-lea. În plus, Pascal al II-lea îi aduce la cunoștință regelui Angliei că decretele reformatoare trebuiau să se aplice deopotrivă și statelor sale. Împinsă la un asemenea paroxism și fără o sistematizare negociată, interdicția investiturii laice provoacă ostilitatea regilor. La Châlons, în timpul întrevederii dintre Pascal al II-lea și Henric al V-lea, incompatibilitatea punctelor de vedere este totală.

Atitudinea înverșunată a lui Urban al II-lea începând din 1095 și intransigența succesorilor săi sunt inspirate în mare măsură de lucrările de polemică radical gregoriene, precum *Liber de vita christiana* a lui Bonizo de Sutri. Influența lucrării *Libellus contra invasores et simoniacos* a cardinalului Deusdedit este și mai directă. Această lucrare cuprinde textele Sfintei Scripturi, ale legii civile și ale dreptului canonic, care interzic regilor dreptul de a învesti episcopi și de a introduce clericii pe bunurile

Bisericii și, eventual, de a-i alunga[1]. Argumentația cardinalului, care vizează persoanele apoi bunurile, este intransigentă la modul perfect. Totuși, se remarcă această împărțire a problemei, ceea ce produce o despărțire de formulările globale ce prevalau la reformatori.

Această deosebire, cunoscută de multă vreme și sub diferite forme, devenise suspectă prin maniera în care se folosiseră de ea simoniacii și partizanii împăratului. Yves din Chartres, ce o reia în cadrul unui raționament juridic mult mai complex, nu poate fi bănuit de aceleași intenții. Legat de regenerarea morală a Bisericii, el a dezaprobat, nu fără curaj, adulterul lui Filip I și cel al lui Bertrade. Este neiertător față de simoniaci și nicolaiți, din moment ce în opera sa citează toate textele care îi condamnă. Afirmă superioritatea puterii spirituale asupra autorităților temporale. În sfârșit, în Biserică, el este un partizan convins al primatului roman și al supremației pontificale. Or, Yves din Chartres nu citează, nici în *Decretum,* nici în *Panormia,* care este prescurtarea primului, decretele pentru investitura laică ale lui Grigore al VII-lea, chiar dacă el nu le putea ignora. Este suficient să spunem că reflecția sa personală îl determina la cea mai mare rezervă față de aceste decizii.

Faptul că alegerea episcopului revine clerului și poporului este pentru Yves din Chartres o veche cutumă ecleziastică conformă cu tradiția. Regele nu trebuie să se opună unui cleric cu o bună reputație, ales în mod legitim. Episcopul deține puterile sale religioase printr-o hirotonisire conferită de un arhiepiscop. De aceea investitura regală, care nu poate avea valoarea unei sfinte taine, nu adaugă nimic ceremoniei. Ea este fără importanță pentru credință, din momentul în care s-a înțeles cum se cuvine că prin acest gest regele nu concede nimic din spiritual. Yves din Chartres interpreta în acest sens câteva gesturi conciliante ale lui Urban al II-lea, precum și îndelungata tradiție de asentiment regal la orice alegere episcopală[2]. Aceste idei sunt dezvoltate, în diverse moduri, în mai multe scrisori ale aceluiași personaj. Ele sunt redactate în lucrarea *De regia potestate* a lui Hugues de

---

1 MGH *Libelli de Lite,* t.II, pp.292-365.

2 H. HOFFMANN, *Ivo von Chartres und die Lösung des Investiturproblems,* in *DA.* 15, 1959, pp.393-440.

Fleury. Ecoul lor este limitat, deoarece Urban al II-lea le dezaprobă, iar Pascal al II-lea nu pare dispus la modificarea politicii pontificale în acest sens.

Situațiile concrete și negocierile cu regii au obligat papalitatea la mai puțină intransigență. Deja, la începutul pontificatului său, Urban al II-lea acceptase ca un cleric ales după canon să poată primi o investitură regală. Așa se întâmplase cu Yves din Chartres și Anselm de Milano. Acest gest de condescendență, clar oportunist, crea o distincție între alegere, procedura de alegere și investitură, concesionarea puterilor și funcții. Înverșunarea politică a lui Urban al II-lea, după 1095, și intransigența lui Pascal al II-lea nu au permis să se meargă mai departe în căutarea unui compromis, până când ostilitatea declarată a regelui Franței și a regelui Angliei față de abrupta întărire a legislației gregoriene, în momentul când Henric al V-lea se arăta amenințător în mod cu totul special, nu a forțat papalitatea la negocieri. Inspirat de ideile lui Yves din Chartres, înțelegerea realizată de Anselm de Canterbury și Henric I Beauclerc este acceptată de Pascal al II-lea, la începutul lui 1106. Aceasta prevedea că episcopii nu vor putea primi investitura cu cârjă și inel nici de la rege, nici de la vreun laic și că sfințirea episcopală nu va putea avea loc înainte ca alesul să fi adus omagiu regelui pentru fiefurile sale. Diferentul născut în Franța în urma decretelor lui Urban al II-lea își află soluția, probabil identică, în 1107.

Negocierile cu Henric al V-lea se lovesc de numeroase dificultăți. Întrevederea de la Châlons, din 1107, nu ajunge decât la reafirmarea tezelor obișnuite. Concordatul de la Sutri, din 1111, este, dimpotrivă, un episod curios și revelator pentru evoluția ideilor, atât la unii, cât și la ceilalți. Negociatorii lui Henric al V-lea au reușit să susțină faptul că împăratul Carol cel Mare și succesorii săi îi dotaseră pe episcopi cu atâtea domenii, încât regele putea pretinde să controleze alegerea lor. Reprezentanții papei Pascal al II-lea au făcut cunoscut faptul că Biserica este

gata să renunțe la toate aceste bunuri și la toate drepturile regale, dacă Henric al V-lea abandona investiturile. Clericii puteau trăi din dijmele pe care prinții li le puneau la dispoziție. Acest compromis inaplicabil admitea ceea ce toți reformatorii refuzaseră până atunci: separarea funcției spirituale de mijloacele materiale ce permiteau exercitarea acesteia. Papa accepta sărăcia pentru Biserică, indiciu foarte remarcabil al unei schimbări de mentalitate[1].

La drept vorbind, această retragere a Bisericii este rezultatul paradoxal al decretelor din ultimele concilii ale lui Urban al II-lea. În locul dorinței de sustragere a clericilor și a bunurilor Bisericii din ordinea obișnuită a societății, se preferă libertatea Bisericii prin orice compromis. Abandonarea bunurilor apare ca răscumpărarea pentru slăbirea legăturilor dintre Biserică și lume.

Concordatul de la Sutri nu putea decât să provoace opoziția episcopatului german. După acest eșec și după ce vremea concesiilor smulse cu forța a trecut, nu mai existau alte căi decât cele definite de Yves din Chartres. Papalitatea și regele Germaniei au ajuns la acestea lent și nu fără reticențe, la concordatul de la Worms din 1123[2].

B. *TEOCRAȚIA*

Efortul de renovare a Bisericii întreprins de reformatori pune rapid în evidență caracterul crucial al legăturilor cu puterile laice. Tradiția trimitea la o colaborare între cele două puteri. Acest model trece multă vreme drept cea mai bună soluție și rezistă cu trăinicie diverselor eșecuri. Pier Damiani nu-și imagina altfel reforma Bisericii și s-a străduit totdeauna să mențină relații de încredere cu

---

[1] P. ZERBI, *Pasquale II e l'ideale della povertà della chiesa*, in *Annuario dell'Università cattolica del Sacro Cuore*, 1964-1965, pp.207-229.

[2] P. CLASSEN, *Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte*, in *Investiturstreit und reichverfassung*, ed. J. FLECKENSTEIN [427], pp.411-460.

curtea imperială[1]. O stare de spirit ce avea drept garanție instituții atât de durabile și atât de vaste ca imperiul nu dispare în câțiva ani. Reapare într-un loc sau altul și hrănește îndelung nostalgiile.

Reformatorii se angajează pe alte căi, construiesc un alt sistem de raporturi cu puterile temporale și organizează altfel lumea și guvernarea ei. Este un alt echilibru al puterilor la care ei ajung, fie că și l-au imaginat cu limpezime, fie că nu.

Pentru ceea ce ține de acțiunile temporale ale papalității, *falsa donație* a lui Constantin deschide cu ușurință calea. Marele împărat, convertit, se presupune a fi recunoscut papei puterea și onoarea datorate împăraților, precum și folosirea diademei. Atunci când câștigă Orientul pentru a-și stabili aici noua sa capitală, lasă în tutela papei și remite puterii sale: Roma, Italia și regiunile occidentale. Este evident că suveranitatea papei asupra statelor aici își află originea. Alte pretenții pot chiar să decurgă de aici. De atunci, Scaunul roman rămâne cu pretenții temporale[2].

O reflecție mai întemeiată din punct de vedere spiritual despre raporturile dintre împărați și papi se poate reclama din scrisoarea lui Gelasius I către împăratul Anastasie. Puterea prințului este circumscrisă domeniului civil, unde clerul se cuvine să respecte legile și constituțiile[3]. Sacerdoțiul, care deține mijloacele de mântuire, se bucură de autoritate. El trebuie să dea seama despre regii înșiși la judecata cea de pe urmă. De aceea, pentru ce ține de chestiunile divine, împăratul este supus papei ca orice alt

---

[1] Pier Damiani scrie în *Disceptatio synodalis: Sublimes istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate jungatur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in romano pontifice et romanus Pontifex inveniatur de rege,* in MGH, *Libel. de Lite,* t.I, p.93.

[2] N. HUYGHEBAERT, *'La donation de Constantin ramenée à ses veritables proportions, à propos de deux publications récentes,* in *RHE,* t. LXXI, 1976, pp.45-69. Acest buletin critic dă seama despre această problemă la acea dată.

[3] Prințul dispune de *potestas*, sacerdotul de *auctoritas.*

creștin. La acest stadiu, cele două puteri rămân independente, sacerdoțiul având totuși preeminența.

De la această revendicare limitată la inspirația religioasă și morală a prințului, sacerdoțiul trece la controlul moral al acțiunilor private ca și al guvernării. Papa deține autoritatea pentru a spune ceea ce este drept și conform cu ordinea dorită de Dumnezeu. El poate să le reamintească regilor obligațiile lor[1]. Pentru acest singur fapt el este judecător și poate condamna un prinț pentru păcatele sale. Această doctrină amintită constant permite destule intervenții. Afirmarea din ce în ce mai insistentă, la cele mai bune spirite ale secolului al X-lea, a primatului spiritualului întărește și mai mult această autoritate[2]. Raporturile spiritualului cu temporalul sunt comparate cu cele dintre suflet și trup, ceea ce conține tentația de a domina indirect lumea[3]. În plus, autoritatea papei era recunoscută în legătură cu spiritualul, partea cea mai nobilă, de ce ar fi exclusă din temporal, care îi este inferior și subordonat? De fapt, ideile teocratice se dezvoltă de la sine și nu cunosc nici o limită.

La drept vorbind, însăși existența puterilor laice nu mai este de conceput, dacă ele au drept unică utilitate să conducă poporul creștin spre mântuire, folosindu-se doar de mijloacele lumești. Ele se întemeiază în planul general de răscumpărare și își pierd orice consistență prin ele însele. Teocrația este construită pe incapacitatea de a recunoaște puterilor laice un scop distinct de cel al Bisericii. Regii care nu slujesc Biserica își exercită în van puterea[4].

Mântuirea se capătă prin Biserică, de aceea judecata

---

[1] Tradiția anterioară lui Grigore al VII-lea este deja foarte bogată sub acest aspect.

[2] RATHIER DIN VERONA, *Praeloquia*, III, 2, in *PL*, 136 *c* 225.

[3] Această comparație clasică se întâlnește la cardinalul Humbert: *Est laicalis potestas tamquam pectus et brachia ad obediendum et defendendum ecclesiam valida*, in *Adversus simoniacos*, III, 29.

[4] *Gladium sine causa portant*, scrie cardinalul HUMBERT în *Adversus simoniacos*, III, 5.

asupra puterilor temporale depinde adesea de aprecierea facilităților de care se bucură ea. De la regele evlavios și credincios, a cărui colaborare se străduiește să o obțină, la regele persecutor căruia îi contracarează acțiunile, Roma se amestecă fără încetare în domeniul politic. La drept vorbind, conștiința autorității morale și religioase cu toate prelungirile sale și ponderea drepturilor temporale dobândite sau revendicate formează una și aceeași mentalitate, asigurată de dreptatea sa și agresivă în mod suportabil față de puterile temporale.

Aceste acțiuni încep cu nefericita expediție militară a lui Leon al IX-lea împotriva normanzilor din Italia de Sud. Ea putea să se reclame din cele precedente, din moment ce papii conduseseră deja personal trupele în lupta împotriva sarazinilor. Leon al IX-lea pare să fi vrut să pună capăt tâlhăriei, căreia îi erau victime bisericile. O acțiune se putea justifica, dar nimic nu dovedea că îi revenea papei să o conducă. Acest fapt a făcut o proastă impresie asupra contemporanilor, de exemplu asupra lui Pier Damiani.

Începând cu pontificatul lui Nicolae al II-lea, prevalează acțiuni temporale mai subtile. De la 1059, pacea cu normanzii este însoțită de recunoașterea suzeranității apostolice asupra Italiei de Sud, iar noii vasali promit papalității ajutorul militar. Începând cu această dată, suveranul pontif îndreaptă agresivitatea normanzilor împotriva Siciliei, ocupate de arabi. Alexandru al II-lea, după o perioadă de ezitare, continuă aceeași politică. În 1063, acceptă o parte din trofeele victoriei și dă iertarea luptătorilor, cărora le înmânează flamura Sfântului Petru. Puțin după aceea, săvârșește aceleași gesturi în favoarea cavalerilor care participă la recucerirea Spaniei. Emite atunci pretenții identice cu cele avansate în Sicilia. Pământurile cucerite vor aparține papei. Spania a aparținut dintotdeauna Scaunului apostolic, afirmă Alexandru al II-lea care trebuie că se referea la donația lui Constantin. Grigore al VII-lea, după el, are aceleași pretenții.

În 1066, Alexandru al II-lea recunoaște chiar legitimitatea pretențiilor lui Wilhem Bastardul, asupra Angliei și trimite flamura Sfântului Petru armatei invadatoare. Acest gest nu

implica suzeranitatea papei, despre care nu există vreo urmă în viitorul imediat.

Repetarea aceloraşi fapte nu ne poate induce în eroare. Papalitatea contribuie la ridicarea armelor, acordând iertarea păcatelor. Ideea de cruciadă este deja constituită, încă din această epocă. Papa îşi recunoaştea dreptul de a legitima acţiunea unui prinţ creştin împotriva altuia, într-o chestiune îndoielnică de jurământ şi de succesiune. Oare expediţia se schimba în război sfânt din cauză că părea legitimă pentru papa, sau pentru că Roma, care nu reuşea să-şi impună vederile reformatoare unui cler simoniac, găsea astfel un profit? Nu am putea să o spunem, cu precizie. Conjugarea intereselor în cauză naşte confuzie.

În mod evident, cruciada şi suzeranitatea pontificală merg alături. Totuşi, nu putem afirma că drepturile temporale decurg din cruciadă. Ele par mai curând legate de exploatarea acelei *fausse donation* a lui Constantin. Încă de la pontificatul lui Alexandru al II-lea, pretenţiile romane sunt clar afişate. Grigore al VII-lea, care probabil nu este străin de aceste iniţiative, menţine experienţa în acest domeniu. Într-o scrisoare din 1077, adresată regilor, conţilor şi prinţilor spanioli, el precizează că, în virtutea cutumelor antice, regatul Spaniei a fost predat preafericitului Petru *in jus et proprietatem*. Ocuparea de către sarazini a întrerupt slujba divină, iar papa aşteaptă de la prinţii creştini să-i ajute Sfântului Petru să recapete „dreptatea şi onoarea“[1]. Sfântul Scaun emite deopotrivă pretenţii în legătură cu Ungaria, din cauza suzeranităţii pe care regele Ştefan I ar fi recunoscut-o papei Silvestru al II-lea. Această vagă devoţiune nu elimină, de fapt, ascultarea pe care ceilalţi regi o datorează puterii spirituale a papei. Angajarea vasalică a ducelui Croaţiei sau a regatului Kievului ţine de voinţa suveranilor care găsesc în aceasta avantaje politice.

De la această practică deja pusă la punct cu maturi-

---

[1] *Registrum*, IV, 28, ed. CASPAR, pp.345-346.

tate, la afirmațiile teoretice există o distanță. *Dictatus papae* par în mod curios în retragere, pentru că nu tratează despre raporturile cu puterile spirituale decât dintr-un punct de vedere spiritual. Grigore al VII-lea își atribuie câteva semne onorifice. Papa „este singurul care se poate folosi de însemnele imperiale“ și „el este singurul om căruia toți prinții îi sărută picioarele“. Aceste mici pretenții se pot prevala de *fausse donation* a lui Constantin sau chiar de practici carolingiene. Aceste fapte au importanța semnelor.

Papa „este singurul al cărui nume este rostit în toate bisericile“. Această formulă, anodină în aparență, se referă la practica bine cunoscută de a cita numele episcopului, al papei și al suveranului în cursul celebrării messei. Rezervând acest privilegiu pontifului roman înseamnă că împăratul este exclus din această citare. Înseamnă ruperea cu o tradiție liturgică ce îi considera egali pe papă și pe împărat. Însemna că se pune capăt unirii indisolubile dintre cele două puteri și că împăratul este aruncat în domeniul profan.

Grigore al VII-lea atribuie papei puterea de „a-și dezlega supușii de jurământul de fidelitate făcut celor necuveniți“, prin urmare privarea unui rege ce nu respecta morala publică de orice autoritate asupra oamenilor. Îi este permis deopotrivă „să îl demită pe împărat“, adică de a-i pronunța în mod valabil destituirea, după ce l-a privat de puterea sa. Aceste drepturi decurg direct din judecata morală pe care papa o poate exercita, în virtutea funcțiilor sale spirituale, asupra tuturor prinților creștini. Este consecința clară a primatului spiritual și a deșertăciunii puterii neexercitate după voința lui Dumnezeu. Excomunicarea lui Henric al IV-lea, apoi Canossa, arată că Grigore al VII-lea știa să nu se mulțumească doar cu discursuri.

Chiar sub această formă limitată, doctrina gregoriană se lovește de obiecții. Împăratul deține puterea sa de la Dumnezeu, nimeni nu-l poate priva de acest drept și nu îl

poate excomunica. Prima scrisoare către Hermann de Metz, scrisă în timpul verii lui 1076, după prima excomunicare a lui Henric al IV-lea, constituie o veritabilă justificare teoretică a propunerilor lapidare din *Dictatus papae*. Grigore al VII-lea invocă precedente istorice, la drept vorbind puțin probante. Argumentația sa este mai puternică în legătură cu puterea de a lega și de a dezlega, în cer și pe pământ, dată de Christos Sfântului Petru, fără să se facă vreo excepție pentru nimeni. Papa amintește întâietatea sacerdoțiului și se întreabă de ce Sfântul Scaun, care poate cunoaște chestiuni spirituale, nu le-ar cunoaște, în aceeași măsură, și pe cele ale epocii[1].

Cea de a doua scrisoare către Hermann de Metz, scrisă în martie 1081, într-un moment dificil pentru papalitate, expune din nou aceleași principii, cu și mai multă vigoare. Grigore al VII-lea face un argument, încă o dată, din caracterul nelimitat al puterii de a lega și a dezlega dată Sfântului Petru. Biserica română, tată și mamă a tuturor celorlalte, are puterea de a judeca în legătură cu toate chestiunile importante, iar deciziile sale sunt fără apel. De atunci, superioritatea autorității sacerdotale asupra puterii regale, principiu recunoscut de multă vreme, îl privește în primul rând pe papă. Pe scurt, primatul papei în Biserică concentrează asupra Scaunului roman toate drepturile și puterile recunoscute Bisericii universale. Teocrația nu este decât o variantă a tezelor expuse de nenumărate ori[2].

Justificării teoretice îi corespunde o practică ce este o adevărată guvernare sacerdotală a creștinătății, prin intervenția repetată a papei pe lângă suverani. Corespodența lui Grigore al VII-lea ne permite să știm exact ce așteaptă el de la regi și care sunt motivațiile sale. Ajung câteva exemple. El scrie regilor și prinților din Peninsula Iberică pentru a-i îndemna să se comporte drept creștini și, mai concret, pentru ca ei să favorizeze introducerea liturghiei romane în statele lor. Li se mai

---

[1] Prima scrisoare către Hermann de Metz, *Registrum*, IV, 2, ed. CASPAR, pp.293-297.

[2] Cea de a doua scrisoare către Hermann de Metz, *Registrum*, VIII, 21, ed. CASPAR, pp.545-563.

adresează pentru ca ei să aducă tot ajutorul cuvenit cardinalilor-legați care se străduiesc să introducă reforma. Alte misive amintesc principiile canonice în legătură cu chestiunile particulare. Scrisorile lui Grigore al VII-lea către regii Danemarcei, Norvegiei și Poloniei sunt o dovadă pentru grija de a organiza Bisericile în acord cu ei. În plus, el îi îndeamnă pe suverani să acționeze pentru convertirea păgânilor. Această corespondență nu se amestecă în chestiunile pur politice, decât atunci când pacea dintre prinți și regate pare amenințată.

Aceste intervenții constante pentru a orienta acțiunea regilor și pentru a le reaminti îndatoririle sunt compensația unei aprecieri foarte negative a puterilor laice în istoria lumii. Încă din prima scrisoare către Hermann de Metz, Grigore al VII-lea scria, comparând puterea sacerdotală cu puterea regală: „una a fost inventată de orgoliul omenesc, cealaltă de pietatea divină; aceea tinde fără încetare către gloria zadarnică, în vreme ce aceasta aspiră la viața cerească“. Din afirmații cu caracter atât de peremptoriu, trebuie să tragem concluzia că originea puterilor pământești este, pentru Grigore al VII-lea, pur omenească. Reprezintă respingerea adagiului bine cunoscut: orice putere vine de la Dumnezeu. Cu siguranță, Grigore al VII-lea ar fi putut face distincția între puterile legitime, cele ce se exercită conform moralei potrivit directivelor clericilor, pe de o parte, și celelalte, ce țin de oameni și chiar de Satana, pe de alta. Aceste dispute teologice au mai puțin interes decât punerea în evidență a acestui caracter profan, laic și păcătos al puterii. Este o transformare completă a mentalităților. Cea de a doua scrisoare către Hermann de Metz întărește și mai mult acest lucru. „Cine nu știe, scrie Grigore al VII-lea, că regii și conducătorii pământești au avut ca strămoși oameni care, necunoscându-l pe Dumnezeu, s-au străduit cu o pasiune oarbă și o intolerabilă trufie să-și domine egalii, adică oameni, prin orgoliu, jaf, perfidie, într-un cuvânt, printr-o infinitate de mijloace criminale, foarte probabil să-l provoace pe prințul acestei lumi, demonul.“

O asemenea sarcină este neobișnuită, și despre excesul ei spune destul exasperarea luptei. Această referire la originea statelor în crimă și opresiune, dinaintea creștinismului, datorează mult lucrării *De Civitate Dei*. Dar

acest discurs nu înseamnă că se întâmplă totdeuna astfel. Convertiți, regii sunt supuși legii lui Christos și devotați Bisericii sale. Ei îndeplinesc lucrarea lui Dumnezeu, în unire cu papa. Nu intră, în acest caz, în categoriile denunțate. Dimpotrivă, cei care persecută Bisericile sunt ca părinții lor. Le-au uzurpat puterile și nu au nici un drept pentru a-i conduce pe creștini. Nu există legitimitate a puterilor temporale, decât în măsura în care se conformează puterilor spirituale. Regatele nu au, la urma urmelor, altă bază decât virtutea și evlavia prinților. Timpul dispare în îndeplinirea obligațiilor religioase.

Urban al II-lea apare ca un moștenitor și un succesor. În ceea ce privește dominația temporală a Scaunului roman, el reafirmă drepturile dobândite. Cu toate acestea, extinde suzeranitatea Bisericii, afirmând, în 1091, într-o bulă pentru Sfântul Bartolomeu din Lipari că toate insulele din Occident, prin privilegiul împăratului Constantin, au fost date în proprietate Sfântului Petru. La puțină vreme după aceasta, o altă bulă amintește că insula Corsica a fost dată Bisericii romane. El primește ca donație comitatul Maguelone, care devine un fief pontifical. În sfârșit, cruciada, în gândirea lui Urban al II-lea, trebuia să aibă în Orient aceleași efecte ca în Occident și, se pare, că el a considerat că Pământul sfânt poate deveni un regat vasal.

În ceea ce privește puterea spirituală, Urban al II-lea se referă în mod expres la tradiție și, încă de la urcarea sa în Scaunul pontifical, la 15 octombrie 1088, îi scrie regelui Castiliei, Alfonso al VI-lea, o scrisoare ce reprezintă o replică exactă a celei a lui Gelasius către împăratul Anastasie.

Intervențiile papalității în chestiunile temporale, prin intermediul judecării prințului, *ratione peccati*, a excomunicării și a dizolvării legăturii feudale, se justifica prin această putere de a lega și a dezlega la care Grigore al VII-lea face apel atât de des. Chiar dacă este aplicată în câmpul nesigur și mișcător al chestiunilor acestui veac, logica aceasta este în mod evident, în primul rând morală

și religioasă. Ideea de cruciadă, suzeranitatea asupra unor teritorii determinate, revendicarea voalată a unei autorități asupra temporalului nu decurg instantaneu din aceleași principii. Primatul spiritualului explică parțial această presiune constantă exercitată asupra prinților. Suzeranitatea pontificală asupra regilor și prinților pare să derive din oportunități politice și din considerații militare. Înainte de a fi un sistem, este un expedient. În sfârșit, desemnarea geografică a regiunilor revendicate ca ținând de Sfântul Scaun se inspiră din *falsa donație* a lui Constantin. Rolul acestui text este în creștere prin pontificatul lui Urban al II-lea.

Motivațiile cele mai profunde ale papei și în principal cele ale lui Grigore al VII-lea au reținut îndelung atenția analiștilor. Trecerea de la intențiile religioase la consecințele concrete nu încetează să creeze probleme. Cum să se explice faptul că Grigore al VII-lea, atât de fundamental religios, nu a ezitat niciodată să provoace războiul? Cum se face că, apărător al libertății Bisericii, el uzează de toate mijloacele, inclusiv de constrângere, pentru a forța opoziția episcopilor și a preoților?

Pentru a defini echilibrul lor general, concepțiile lui Grigore al VII-lea trebuie să fie analizate în structurile lor de ansamblu. Gândirea sa pare dominată de raporturile dintre Dumnezeu, lume și puterile infernale. Dihotomia dintre bine și rău este aici fundamentală. Este ceea ce ține de Sfântul Spirit și ceea ce este exclus din acesta, și care se află în stăpânirea demonului. Ca succesor al lui Petru, papa este interpretul autorizat al lucrării lui Dumnezeu în lume. Cine vrea să trăiască potrivit Sfântului Spirit trebuie să se conformeze exigențelor sale. Există ceva simplist în raționamentele lui Grigore al VII-lea. El nu ia în considerare nici dreptul, nici jurisprudența, nici guvernarea oamenilor, nici activitățile omenești. Este omul proiectului lui Dumnezeu. Universul său, iar corespondența sa arată cât se poate de bine acest lucru, este cel al preoților, al călugărilor și al regilor. Restul este ignorat, deoarece el este prizonierul unui sistem de reflecție ce

neglijează toți intermediarii, toate structurile și toate realitățile. Este mai mult o vedere mistică despre lume, decât o gândire teologică[1]. De altfel, Grigore al VII-lea era, la urma urmelor, mai mult un om de acțiune decât un teolog, iar gândirea sa conține multe incertitudini, când nu mai este vorba despre convingerile sale fundamentale.

Misiunea papei este în întregime îndreptată către realizarea proiectului lui Dumnezeu. Ea ignoră eșecurile și nu prea se pretează la conciliere. Consecințele acțiunii sale pot uneori să apară disproporționate în raport cu miza.

Reforma pare, la urma urmelor, un efort decisiv pentru a-i antrena pe creștini în aprofundarea vocației lor și, în fapt, pentru a-i deprinde cu respectul valorilor morale fundamentale. Este o acțiune de sanctificare a lumii sau cel puțin de purificare și de asanare. Acest program are forța și violența unei mișcări escatologice. Aceste mișcări sunt asemănătoare în măsura în care este vorba despre realizarea proiectului lui Dumnezeu. Bisericii îi revine să îl conducă.

Soție a lui Christos, mamă și suverană, Biserica este sfântă. Aceste idei apar constant în scrisorile lui Grigore al VII-lea, iar vocabularul său poartă marca acestui fapt[2]. Ordinea ierarhică este aici bine respectată, deoarece aceste considerații îl privesc în primul rând pe papă, apoi pe episcopi și clerici, și, în sfârșit, pe credincioși. Preoții au asupra poporului creștin, care trăiește în lumea profană, o autoritate întărită. Rolul clerului ca judecător al moravurilor și al credinței este crescut. Libertatea Bisericii este, în concepțiile lui Grigore al VII-lea, un fapt evident, care nu se discută. Nu vedem cine ar fi îndreptățit să o contracareze și în numele cui. La urma urmelor, puterile

---

[1] A. NITSCHKE, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Aeusserungen und politischen Handlungen des Papstes*, in *SG*, t. V, 1956, pp.115-219.

[2] J. VAN LAARHOVEN, *Christianitas et réforme grégorienne*, in *SG*, t. VI, 1959-1961, pp.1-98.

laice sunt legitime în măsura în care Biserica le consideră astfel.

Repusă în acest context de idei, disputa investiturii laice apare ca o chestiune spinoasă și un episod dureros, dar nu ca tema fundamentală a reformei, cel puțin din partea Bisericii. La drept vorbind, ceea ce creează probleme este mult mai puțin procedura de alegere a unui episcop, la urma urmelor, decât transmiterea puterilor religioase. Ceea ce îi contrariază cel mai mult pe reformatori este faptul că regele, care este un laic, investește în sensul exact al termenului. Punctul crucial este acapararea aparentă a puterilor religioase, iar nu desemnarea potrivit cutărui sau cutărui model. Ceea ce sesizează reformatorii este imposibilitatea pentru un prelat de a primi ceva de la rege care să poată să corespundă unei misiuni religioase.

Puterile terestre sunt profane, parțial desacralizate. Noua ordine a lumii le privează de orizontul sacru care le sporea splendoarea. Legitimitatea lor se poate discuta. Cunoscând numai un singur destin pentru creștini, viața eternă neadmițând specificitatea și încă și mai puțin autonomia chestiunilor lumești, papa nu recunoaște decât o ordine, cea a lui Dumnezeu. În rest totul este toleranță, compromis, conciliere sau păcat. Teocrația dizolvă toți intermediarii și aduce la condiția de precaritate toate ierarhiile.

Succesorii lui Grigore al VII-lea, Urban al II-lea și Pascal al II-lea, dau dovadă de mai multă energie și intransigență, de altfel zadarnic, deoarece ei nu pot să-i desfidă pe toți suveranii creștinătății în același timp. Compromisurile laborios elaborate rezolvă punctele de fricțiune concrete, dar nu reglementează dezbaterile ideologice. Creștinătatea trăiește potrivit diferitelor ideologii, după cum este apropiată de Roma și de teocrația pontificală, sau după cum, la umbra puterii sacre a regilor, ea se adaptează cu o vedere mai tradițională a lucrurilor, admițând că orice putere vine de la Dumnezeu.

III

Oamenii și mijloacele

Reforma Bisericii este continuată cu rare momente de slăbiciune timp de aproape trei sferturi de secol. O mișcare care schimbă până în temelii societatea creștină pune în acțiune energia și convingerea unui mare număr de persoane. În primul rând, papii, care trebuie să-și definească programul și să-l pună în aplicare. Cardinalii au un rol excepțional în timpul întregii perioade, în calitate de consilieri și colaboratori ai suveranului pontif. Acțiunea primește adeziunea unui număr crescând de episcopi și a unei părți a clerului inferior. Călugării sunt, în general, destul de favorabili reformei, chiar dacă ei nu iau totdeauna parte la luptele decisive, din cauza renunțării la lume. În sfârșit, unii prinți sunt favorabili inițiativelor pontificale, iar oamenii de rând văd în aceasta realizarea dorințelor lor. Pe scurt, personalul care duce și susține reforma este variat, dificil de definit și, bineînțeles, puțin cunoscut.

Metodele pentru introducerea reformei sunt destul de rapid puse la punct și se schimbă puțin. Noile reguli canonice sunt definite de papalitatea care le proclamă în conciliu. Un efort intelectual important este realizat pentru a le dovedi temeiul. Se naște deopotrivă o polemică foarte ascuțită destinată susținerii acțiunii papalității și ruinării influenței adversarilor. Difuzarea reformei în regate și provincii le revine legaților pontificali care traversează

țara în lung și în lat, țin concilii, îi demit pe episcopii nedemni și numesc în locul lor prelați devotați curiei romane. Această lucrare este reluată fără încetare, într-o manieră neprecizată, după bunul plac al tribulațiilor reformei, în ritmul noilor obligații și potrivit exigențelor diverșilor pontifi.

A. REFORMATORII

Clericii reformatori, care orientează acțiunea Scaunului apostolic de la sosirea lui Leon al IX-lea la Roma până la pontificatul lui Alexandru al II-lea, formează un grup divers, dar suficient de caracteristic. În timpul acestei perioade, când reforma ezită încă între programul loren și cel al italienilor, acest cerc se stabilește cu trăinicie în Roma. Este constituit din clerici loreni veniți cu episcopul de Toul și din italienii care li s-au alăturat. Încă de la sinodul din 1049, papa numește dintre aceștia episcopi-suburbicari*, cardinali-preoți și diaconi[1]. Ei devin astfel colaboratorii direcți ai papei, în primul rând în funcțiile sale liturgice și pastorale. Ei sunt mai ales principalii artizani ai politicii sale de reformă a Bisericii[2].

Friedrich de Lorena era arhidiacon în dioceza de Liège înainte de a veni la Roma. Prin urmare, Leon al IX-lea i-a încredințat misiuni importante. În 1054, fratele său, ducele Godefroy le Barbu, prin căsătoria cu Beatrice, văduva marchizului Bonifaciu de Toscana, era în măsură să joace un rol determinant în Italia Centrală. În luptă cu

---

* Suburbicari: care țin de cele șapte dioceze ce înconjură Roma (N. tr.)

[1] Episcopiile suburbicare sunt: Ostia, Porto, Albano, Tusculum, Silva Candida, Palestrina și Sabina care o înlocuiește pe Velletri în 1063.

[2] H. W. KLEWITZ, *Die Entstehung des Kardinalkolegium,* in *Zeitschrift der Savigny Stifung für Rechtsgeschichte. Kan Abt.*, 25, 1936, p.115 și urm., reluat în H. W. KLEWITZ, *Reformpapsttum und Kardinalkolleg* [477].

Henric al III-lea, el nu se împacă cu curtea germanică înainte de 1056. După această dată, el nu prea este favorabil politicii germane, fără a fi, prin aceasta, un partizan al papalității[1]. Friedrich de Lorena, cardinal și consilier al lui Leon al IX-lea, este suspect împăratului pentru motive politice precum și religioase. După moartea lui Leon al IX-lea, el este nevoit să părăsească Roma, cunoaște exilul în insulele Tremiti, înainte de a fi ales abate la Montecassino. Este papă, pentru puțin timp, sub numele de Ștefan al IX-lea.

Cardinalul Humbert are o influență mai profundă și mai durabilă. Intrat de tânăr la mânăstirea de la Moyenmoutier din dioceza Toul, primește aici o solidă formație intelectuală și, fapt rar pentru epoca sa, învață limba greacă. A venit la Roma la solicitarea lui Leon al IX-lea, care îl cunoscuse pe când era episcop de Toul[2]. Cardinal, episcop de Silva Candida din 1050, joacă încă de atunci un rol de prim plan în raporturile cu Biserica greacă. Influența sa este mare la Roma, atunci când, prin publicarea lucrării *Adversus simoniacos,* sub pontificatul lui Ștefan al IX-lea, devine principalul teoretician al reformei. Colaborator al lui Nicolae al II-lea, semnătura sa apare o dată cu cea a papei, pe toate actele oficiale. Moare, după toate probabilitățile, în același an cu acesta.

Din Lorena, Leon al IX-lea a adus și alți clerici pe care îi regăsim la Roma cu titlul de cardinal-preot. Este cazul lui Hugues Candide și al cardinalului Benon. Alții sunt promovați episcopi în provincia ecleziastică a Romei. Astfel sunt Ogier din Perugia, Hermann din Città di Castello și Mainard din Urbino. Pe scurt, mediul reformator loren, care se pune în acțiune la Roma, își are prelungirile în Italia Centrală.

---

1. H. GLAESENER, *Un mariage fertile en conséquences, Godefroy le Barbu et Béatrice de Toscane,* in *RHE,* t.42, 1947, pp.379-416; ID., *Les démêlés de Godefroy le Barbu avec Henri III et l'évêque Wason,* in *RHE,* t. 40, 1944, pp.141-170.

2 HUMBERT este autorul lucrării *Vita Leonis* zisă a lui Wibert, in *PL,* 143. Cf. H. TRITZ, *Die hagiographischen Quellen zur Geschichte Papst Leos IX,* in *SG,* IV, 1952, pp.191-364.

Reformatorilor italieni le revin funcții și mai importante, căci dintre ei, cu excepția cardinalului Humbert, și-au ales Leon al IX-lea și succesorii săi cardinalii titulari ai sediilor suburbicare. Deja în octombrie 1057, Bonifaciu din Albano, pare să fi jucat un rol important în alegerea lui Ștefan al IX-lea, apoi cu Pier Damiani, el dă un sprijin constant lui Nicolae al II-lea în timpul alegerii sale și pe întreg parcursul pontificatului său[1]. Cardinalii-episcopi îl însoțesc pe Nicolae al II-lea la sinoadele pe care le ține în afara Romei și semnează diplomele și celelalte acte din cancelaria pontificală. Începând cu această dată, ei formează un grup reformator a cărui importanță este determinantă. Or, tocmai lor le remite Nicolae al II-lea, prin decretul din 1059 despre alegerea pontifilor, alegerea papei. Este cât se poate de evident că, în plus față de aspectul juridic al chestiunii, această decizie semnifică continuarea reformei întreprinse față de tot și împotriva tuturor.

Pier Damiani este mai bine cunoscut grație operelor sale. Născut la 1007 la Revenna, după studii la Faenza și Parma, se face eremit la Fonte Avellano, către 1035, devenind aici prior în 1043. Începând din această perioadă, el este conducătorul spiritual al celor care se străduiesc să promoveze reforma Bisericii în regiunea mărcilor. Îi denunță pe episcopii nedemni și intervine prin pana sa pentru a obține numiri judicioase. Este vorba despre un concurs de opinii[2]. Personalitate cu o situație importantă și respectată, împăratul Henric al III-lea îi ordonă să-l ajute cu sfaturile sale pe papa Clement al II-lea. Începând cu această dată, are acces în cercurile conducătoare din Roma. Numit episcop de Ostia și cardinal de papa Ștefan al IX-lea, în 1057, el rămâne în aceste funcții, în ciuda faptului că ele îi repugnau, cât și a numeroaselor lui demisii, din moment ce nu i se cunoaște

---

1 D. HÂGERMANN, *Zur Vorgeschichte des Pontificats Nicolaus II*, in *ZKG*, t. 81, 1970, pp.352-361.

2 P. PALAZZINI, *San Pier Damiano al centro della riforma della chiesa marchigiana nel secolo XI*, in *San Pier Damiano* [482], t.II, pp.161-232.

succesorul înaintea morții. Prezent la toate sinoadele, frecvent în anturajul papilor Nicolae al II-lea și Alexandru al II-lea este, în plus, însărcinat cu numeroase misiuni delicate. În tipul iernii 1059-1060 sau 1060-1061, se află la Milano, cu Anselmo da Baggio, pentru a găsi o cale rezonabilă între simonie și Pataria. După alegerea lui Anselmo ca papă, sub numele de Alexandru al II-lea, joacă un rol important în apărarea celui ales, contra antipapei Cadalus. Lucrarea sa *Disceptatio synodalis* justifică, în fața unui sinod de episcopi și a curții germanice, alegerea noului papă. Ultima sa misiune în Germania, din 1069, avea ca scop să-l împiedice pe Henric al IV-lea să-și repudieze soția[1].

Operele sale nu sunt mai puțin importante. Unele, scrisori sau opuscule, se ocupă de evenimente. Altele se situează la distanță față de actualitate și sunt adevărate tratate teoretice. Eremit și ascet, Pier Damiani îndeamnă la sfințenie într-un mod sever. Operele sale spirituale au ceva excesiv. Stăpân perfect pe retorica sa, este un redutabil polemist care-și ridiculizează necruțător adversarii. Sunt numeroși cei care au susținut această vervă, și în special Cadalus. În mod foarte curios, în chestiunile legate de viața laică și de Biserică, judecata sa este echilibrată, iar soluțiile sale practice. Atitudinea sa în fața hirotonisirilor făcute de simoniaci este caracteristică. El refuză rigorile pe care cardinalul Humbert le proiecta fără înconjur. Această moderație surprinzătoare, care contrastează cu brutalitatea discursurilor, lasă să planeze un mister asupra personajului.

Pontificatul lui Alexandru al II-lea este suficient de îndelungat (1061-1073), pentru ca reforma ecleziastică să apară, în acest context, ca rezultatul unei politici îndelung purtate. Din acest punct de vedere, este exemplar, chiar dacă nu va fi lipsit de paradoxuri. Anselmo da Baggio, provenit din cea mai bună nobilime din Milano și cleric în acest oraș înainte de a deveni episcop de Lucca, nu este în episcopia sa un reformator dintre cei mai deciși. Activitatea sa este și mai domoală decât la Milano, unde era unul dintre conducătorii Patariei. Sub pontificatul lui

---

[1] G. LUCCHESI, *Per una vita di San Pier Damiano*, in *San Pier Damiano* [482], t. I, pp.13-179, și t. II, pp.13-160.

Nicolae al II-lea, el joacă un rol diplomatic deloc de neglijat, ca legat în Germania, în același timp cu Hildebrand, în 1057, apoi la Milano cu Pier Damiani.

La moartea lui Nicolae al II-lea, cardinalii-episcopi sunt cu toții partizanii reformei, de aceea, alegerea lui Anselmo, care se face potrivit procedurilor prevăzute de decretul din 1059, nu poate fi rodul unui compromis. Alexandru al II-lea este alesul reformatorilor conduși poate de Hildebrand. Obstacolele se află în altă parte, din partea nobilimii care deține o parte din Roma și care, din spirit particularist și prin referirea la tradiția recentă, dorește să smulgă acestui grup reformator desemnarea papei. Nobilimea romană solicită intervenția curții Germaniei și se raliază alegerii sale. Desemnarea episcopului de Parma, Cadalus, ca antipapă, se face în aceste condiții. Situația lui Alexandru al II-lea nu este foarte convenabilă. El are simpatia lui Godefroy, marchiz de Toscana, și a prinților normanzi. La Roma, cartierul Trastevere este pentru el. Restul Cetății eterne și satele din jur sunt favorabile adversarului său. Ungerea sa se face în condiții tulburi cu sprijinul forțelor militare normande. Recunoașterea sa oficială de către curtea Germaniei face obiectul unor îndelungate anchete și al unor târguieli delicate[1]. Cu toate acestea, el a sfârșit prin a se impune, prin negociere, și cu timpul, ceea ce constituia un semn rău pentru viitorul reformei.

La moartea sa, în 1073, o primă generație de reformatori dispăruse deja. Alți cardinali înlocuiesc figurile cunoscute. Supraviețuiesc doar Pier Damiani, foarte bătrân, și Hildebrand. Personalul ecleziastic câștigat pentru reformă s-a înnoit și devenise atât de numeros, încât nu se mai poate vorbi despre un grup. Se poate evalua influența noilor idei prin identificarea episcopilor care îl însoțeau pe Alexandru al II-lea în diversele sale deplasări. Originea cardinalilor și a episcopilor care formau anturajul papei

---

[1] F. HERBERTHOLD, *Die Angriffe des Cadalus von Parma (Gegenpapst Honorius II) auf Rom in den Jahren 1062-1063*, in *SG*, II, 1947, pp.477-503.

este la fel de revelatoare. Alexandru al II-lea a făcut foarte puțin apel la clericii veniți de la Milano sau din Lucca. Dimpotrivă, mai mulți călugări de la Montecassino sunt promovați cardinali, la instigarea lui Hildebrand, se pare, iar alți câțiva devin episcopi. Există printre legații lui Alexandru al II-lea un anumit număr de străini, ceea ce marchează lărgirea audienței reformei. Cu toate acestea, mediul cel mai fundamental câștigat pentru acțiunile pontificale este cel al prelaților din provincia ecleziastică a Romei.

Alegerea lui Hildebrand ca papă, sub numele de Grigore al VII-lea, pare un indiciu de continuitate. Rolul său sub precedentul pontificat părea să excludă surprizele. Însemna să nu se țină seama de personalitatea lui Grigore al VII-lea, care este, în mod clar, mult mai afirmată decât cea a predecesorului său. Omul n-a lăsat indiferenți. El a fost furibund atacat de polemiștii din partida imperială, în cei mai violenți termeni și fără a scuti injuriile și grosolănia. De asemenea, are partizani hotărâți, care nu au ezitat să sufere din plin pentru el și pentru cauza pe care o reprezenta. Patima care se degajă din toată această literatură de luptă surprinde și cititorul. Chiar dacă se ia în considerare retorica, pe care toți acești scriitori o cunosc foarte bine, rămâne nivelul patimilor, de o rară violență. Este dificil să ne facem, din aceste surse, o viziune corectă despre această poveste.

Uneori, i-au fost atribuite prea multe lui Hildebrand. El nu are, la Roma, o poziție dominantă începând cu pontificatul lui Leon al IX-lea, ci numai la sfârșitul pontificatului lui Nicolae al II-lea și sub Alexandru al II-lea[1]. Cei mai în vârstă decât el dețin multă vreme rolurile principale. De asemenea, ideile lui Hildebrand se făuresc lent, în grupul reformator roman. Italian, el nu adoptă decât târziu vederile radicale venite din Lorena sub impulsul evenimentelor și într-un context de lupte decisive. El datorează formației sale un punct de vedere mistic asupra lumii, care

[1] A. MICHEL, *Humbert und Hildebrand bei Nikolaus II (1059-1061)*, in *HJB*, 72, 1952, pp. 133-161.

agravează și mai mult hotărârile juridice. Temperamentul și fervoarea transformă regulile canonice și procedurile tradiționale în măsuri de forță.

Originile, precum și legăturile sale de familie nu sunt atât de bine cunoscute, cât ar trebui pentru a-i scrie exact istoria. Polemica a aruncat multă vreme lumini neclare, pentru că adversarii săi s-au complăcut în a-l declara de origine obscură și de condiție inferioară, chiar abjectă. Aceste afirmații tindeau la desconsiderarea sa în ochii unei societăți aristocratice. Născut la Soano, în Toscana, între 1015 și 1020, a venit foarte tânăr la Roma. A fost educat la mânăstirea Santa Maria Aventina, unde unul din unchii săi era abate și, probabil, a frecventat școala de la Laterano[1]. Are o poziție privilegiată pe lângă papa Grigore al VI-lea, pe care îl urmează în exil, în Germania, după demiterea sa în 1046. Este, prin testament, moștenitorul său, ceea ce ne lasă să presupunem legături de rudenie. Este primul indiciu serios al inserării lui Hildebrand în mediile nobile ale Romei. Sub pontificatul lui Leon al IX-lea, el devine administrator la San Paolo Fuori le Mura. Legat al papei în mai multe rânduri, arhidiacon al Bisericii romane începând din 1059, el ocupă această poziție-cheie până la ridicarea sa la gradul de suveran pontif. Are sprijin în Roma, în anumite cartiere și în unele grupuri familiale care sunt numai vag cunoscute. Este mai ales cleric al Bisericii din Roma, și această înrădăcinare nu este fără importanță[2].

Formația intelectuală a lui Hildebrand pare solidă, dar puțin avansată. *Scrisorile* sale arată că el cunoaște destul de bine Biblia, dar prea puțin pe Sfinții Părinți ai Bisericii și tradiția. Conștient de limitele cunoștințelor sale, îi solicită pe cei pe care îi consideră mai savanți decât el. Îi angajează în cercetare și se străduiește să obțină de la ei lucrări susceptibile să-i fixeze doctrina. Pune să se execute compilații de texte pentru a dovedi legitimitatea

---

[1] W. HOLTZMANN, *Laurentius von Amalfi. Ein Lehrer Hildebrands,* in *SG,* I, 1947, pp.207-236.

[2] G. MARCHETTI-LONGHI, *Ricerche sulla famiglia di Gregorio VII,* in *SG,* t. II, 1947, pp.287-333.

decretelor adoptate în concilii. În acest domeniu pur intelectual, Grigore al VII-lea nu este ferit de dispreț. Luările sale de poziție, în legătură cu unele chestiuni delicate, sunt uneori formulate în termeni greu conciliabili. Câteodată, este tentat să reglementeze problemele prin hotărâri cu caracter practic sau disciplinar, fără să trateze subiectul în fond. Se întâmplă chiar să se mulțumească cu părerea altora în aceste probleme[1].

Cucernicia și simțul creștin ale lui Grigore al VII-lea au fost puse la îndoială de adversarii săi, care nu erau la prima acuzație, și mai serios de istorici, foarte surprinși de maniera sa de a interveni în chestiunile laice. În timp ce nu înceta să proclame sfințenia și spiritualitatea Bisericii, el se amesteca în probleme temporale așa cum nici unul dintre predecesorii săi n-o făcuse. Partizan al libertății alegerilor episcopale, desemnează el însuși numeroși candidați. Chiar dacă plasează clerul mai presus de orice demnitate umană, el nu ezită să-i incite pe laici să se ridice împotriva clericilor pe care îi consideră nedemni. Există la Grigore al VII-lea o voință de dominare și, uneori, un spirit belicos care surprind. De aceea este necesar să scoatem în evidență calitățile spirituale și religioase ale papei. Nu este deplasat să subliniem ceea ce el poate avea fragil și vulnerabil. Unele scrisori către prietenii săi, Hugues de Cluny sau contesa Mathilde, dau seamă de durerea sa sau îi dezvăluie tristețea. Această mărturie de omenie la un om strivit de încercări dă un anumit preț vieții sale. Poate că a existat un mister la Grigore al VII-lea, deoarece această înaltă spiritualitate îl eliberează de această rătăcire în chestiunile laice.

Urban al II-lea știe mai bine să împletească supletea cu fermitatea, pentru că are o capacitate stupefiantă de a

[1] Este concluzia pe care o putem trage din analiza penetrantă a lui G. MICCOLI, *Le ordinazioni simoniache nel pensiero di Gregorio VII. Un capitolo della dottrina del primato*, in *Studi medievali*, 1963, pp.104-135. Reluat în G. MICCOLI, *Chiesa Gregoriana* [439], pp.169-203.

trage foloase din evenimente și de a se folosi de oameni. Născut către 1040, la Châtillon-sur-Marne, dintr-o ascendență aristocratică, își dobândește formația la școala catedrală din Reims, ceea ce face din el un cleric eminent pentru religie și știință. Arhidiacon al acestei metropole, după o călătorie în Italia și o ședere la abația Cava, se face călugăr la Cluny, între 1073 și 1077. Este dintre cei pe care îi trimite abatele Hugues de Semur, în 1078, la Grigore al VII-lea, pentru a sluji Biserica romană. Episcop de Ostia, legat pontifical în Germania, în 1084-1085, el face dovada unei mari dibăcii. Îl slujește pe Victor al III-lea, pe care gregorienii cei mai intransigenți îl dezaprobă, și îi urmează în 1088. Încă de la alegerea sa, într-o scrisoare către episcopatul german, el se recunoaște drept continuatorul lui Grigore al VII-lea. Cu toate acestea, de la temporizarea necesară, creată de situația respectivă, până la afirmarea unor principii, distanța pare mare, iar abilitatea nu explică totul. Trebuie să recunoaștem locul deținut de evoluția ideilor, deoarece Urban al II-lea, ca moștenitor, pare nu mai puțin capabil de a modifica guvernarea, ca și doctrina sa.

Acest amestec de suplețe și de forță este probabil să-i fi lipsit lui Pascal al II-lea, care pare, în același timp intransigent, așa cum o arată primele concilii ale pontificatului său, și incapabil să dejoace capcanele, să negocieze cu profit și să evite un eșec, cum o arată criza din 1110-1111. Haosul guvernării pontificale dezvăluie slăbiciunea reală a omului și incertitudinile sale. La această dată, reforma este atât de avansată, încât episcopii, în mare parte, nu suportă această lovitură de forță împotriva papei.

Aplicarea programului reformator îi pune progresiv pe episcopi, clerici și călugări în fața obligației de a se plia exigențelor precise și uneori noi ale papalității sau de a se revolta. Atitudinea fiecăruia corespunde unui anume interes, iar istoria locală este de cea mai mare diversitate, pentru aceste vremuri. O înțelegere generală a faptelor legate de reformă este dintre cele mai complexe.

De fapt, este vorba de măsuri destul de diferite care nu

provoacă, toate, aceleași reacții. Există, se știe, o reformă morală, întreprinsă de mai multă vreme cu un succes atenuat. Episcopatul nu este în unanimitate pentru a acționa viguros împotriva preoților căsătoriți. Este o chestiune de convingeri sau, uneori, de oportunitate. Unii mitropoliți din Germania refuză pur și simplu acest program. Apărarea simoniacilor este mai dificilă și puțini sunt aceia care se aventurează într-o asemenea acțiune. În sfârșit, există lupta pentru libertatea Bisericii cu interzicerea investiturilor laice, care nu capătă un caracter crucial decât în imperiu. Aceste măsuri ating în mod diferit clerul. Nimic nu dovedește că un episcop partizan al reformei morale este, în același timp, ostil investiturii laice. Thierry, episcop de Verdun, a secundat energic acțiunea reformatoare a lui Leon al IX-lea. El nu poate admite desfacerea legăturilor tradiționale dintre imperiu și Biserică. Atitudinea sa în conflictul dintre papă și împărat rămâne nesigură. Însă, nu rămâne un episcop mai puțin bun ca urmare a acestui fapt[1]. Invers, nu se poate dovedi că personalul gregorian a fost totdeauna, prin cultură și cucernicie, superior clericilor numiți de împărat. Simplificările polemicii alterează faptele.

Comportarea episcopilor nu este totdeauna constantă. Unii schimbă tabăra, alții trădează. Episcopii din Germania sunt într-o situație foarte penibilă. Unii preferă să fugă de la curte noaptea, mai curând decât să declare nulă excomunicarea rostită de Grigore al VII-lea împotriva lui Henric al IV-lea. Alții preferă să lipsească și pleacă de la adunări. Cei care păstrează relații bune și cu papa și cu împăratul sunt în măsură să servească drept intermediari. În regatul Franței, episcopii favorabili reformei sunt șocați de duritatea legatului Hugues de Die. Ei se plâng de

---

[1] N. HUYGHEBAERT, *Saint Léon IX et la lutte contre la simonie dans le diocèse de Verdun*, in *SG*, I, 1947, pp.417-432. Este și cazul lui Wezilon, arhiepiscop de Maienza. Cf. H. BÜTTNER, *Das Erzstift Mainz und die Klosterreform im 11. Jahrhundert*, in *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte*, t.I, 1949, pp.30-64.

acuzații de simonie aruncate cu mare ușurință, de procese prea repede făcute, de sentințe excesive.

Într-un mod mai general, episcopii și clericii aderă la partida unuia sau altuia dintre protagoniști, după legăturile pe care le întrețin cu puterea sau cu grupul dominant. Episcopii toscani ai contesei Mathilde nu au prea mari merite în a fi gregorieni. Numai excepțiile sunt semnificative, într-o tabără ca și în cealaltă. Episcopatul, care este de fapt în centrul acestei fierberi, este, în ansamblu, destul de puțin cunoscut. Impresia dominantă este cea impusă de scrierile polemice ale reformatorilor și ele nu sunt prea liniștite. Acuzațiile aduse trebuie nuanțate, deosebind practicile scandaloase de gesturile tradiționale.

Contribuția călugărilor la mișcarea de reformă este, în același timp, profundă și reținută în detaliu. Faptul că ei sunt cuceriți de programul de regenerare morală a Bisericii este o certitudine. Papalitatea primește ca moștenire și face să rodească impulsurile moralizatoare care, în secolul precedent, au dat naștere la mișcarea de restaurare monastică. Asupra acestui proiect există o convergență evidentă, iar continuitatea spirituală pare puțin îndoielnică.

Nu s-ar putea afirma că aspirațiile monastice de reformă merg mult mai departe. Problema investiturilor laice, a libertății Bisericii și a ordinii puterilor în lume nu se referă în mod direct la ele, atât din cauza situației materiale, cât și din cauza profesiunii lor monastice.

În Germania, marile abații sunt imperiale, iar celelalte episcopale. Regele le deține prin intermediul credincioșilor săi. Independente unele de celelalte, ele nu formează, în afara excepțiilor remarcabile, un ordin și nu pot acționa împreună într-un mod coerent. De fapt, abațiile contează mai puțin decât episcopiile. Acolo unde sunt favorabile papalității, aceasta se datorează faptului că, prin particularismul regional, ele sunt ostile regelui. În alte părți, ele se bucură de mai multe libertăți, mai ales atunci când sunt total eliberate de orice tutelă laică, așa cum este Cluny. Cu toate acestea, nu există în ilustra abație din Burgundia un refuz de principiu față de Biserica privată. Se știe că reforma clunisiană constă

adesea în câștigarea pentru regenerarea vieții monahale a proprietarului laic, care își abandonează drepturile sale conducătorului de ordin. Pe scurt, baza juridică a ordinului de la Cluny este sistemul Bisericii private. Libertatea Bisericii, cea a episcopilor față de rege nu îi privește și nu au mare lucru de câștigat, din aceasta. Singura care contează este papalitatea, dar nimic nu dovedește că ar fi existat la Cluny sentimentul că ea trebuia să se elibereze de puterea imperială. S-ar fi acomodat foarte bine cu tradiția anterioară. Nici un clunisian nu a participat la polemicile despre investituri.

Profesiunea monastică acuză și mai mult această lipsă de angajare. Monahismul este o școală de sfințenie prin rugăciune și viață ascetică. Biserica seculară, divizată în dioceze, este o ierarhie de episcopi și de preoți, însărcinată să predea credința și să administreze sfintele taine poporului creștin. Aceste două structuri sunt foarte diferite. Autonomia și libertatea mânăstirilor, care sunt prin vocație în afara lumii, se concep foarte bine la Cluny, nu cele ale clerului, care trăiește în lume și sub autoritatea regilor[1]. De aceea abația de la Cluny aduce reformei morale a Bisericii și programului său, un sprijin fără rezervă ca cel conceput în epoca lui Alexandru al II-lea. În timpul disputei investiturilor, ilustra mânăstire are o atitudine conciliantă, rezervată și aproape neutră.

Hugues de Semur întreținea cele mai bune relații cu diferiți papi. El este, în mai multe rânduri, legat pontifical și conduce concilii reformatoare unde aplică cu discernământ instrucțiunile pontificale. Acțiunea sa în Franța, sub pontificatul lui Alexandru al II-lea, nu face să apară vreo dificultate specială. Foarte legat de Grigore al VII-lea, îi trimite călugări, printre care Eudes de Châtillon, pentru a întări personalul curiei romane. La începutul pontificatului lui Urban al II-lea, el furnizează mijloace financiare pentru papalitate, a cărei situație este alarmantă. Un călugăr de la Cluny ocupă sub pontificatul lui Urban al II-lea și al lui Pascal al II-lea funcția

---

[1] TH. SCHIEFFER, *Cluny et la querelles des investitures*, in *RH*, t. 225, 1961, pp.47-72.

de „cămăraș", adică de trezorier al Sfântului Scaun[1]. Hugues de Semur are relații bune și cu împăratul Henric al IV-lea, care îi este fin. Moderat, se străduiește să-l împace cu Grigore al VII-lea. La Canossa, unde el a intervenit atât de mult în favoarea iertării, nu sesizează, după toate probabilitățile, problemele de principiu. Abatele de la Cluny nu este totuși niciodată complezent față de suveran. Atunci când acesta este din nou excomunicat, încetează orice legătură cu el, potrivit normelor de drept canonic. Când Henric al IV-lea îl capturează pe Eudes de Châtillon, emisar papal, nu încetează să intervină până ce acesta nu este eliberat. Această atitudine conciliantă se întâlnește în monahismul străvechi. Așa se întâmplă și la Montecassino, unde abatele Didier, cardinal al Bisericii romane, are o atitudine fluctuantă, mai puțin clară decât cea a lui Hugues. Ales papă sub numele de Victor al III-lea, acest moderat nu cedează nimic important în timpul scurtului său pontificat[2].

Atitudinea abaților conducătoare de ordin nu antrenează în mod obligatoriu pe cea a tuturor filialelor. Introducerea de prieorate clunisiene în comitatul Champagne, acțiune contemporană cu pontificatul lui Grigore al VII-lea, este marcată de o înclinație mai accentuată pentru reformă[3]. Alte mânăstiri se declară mult mai deschis de partea papalității și a reformei. Este cazul celei de la Vallombreuse, ai cărei călugări sunt adversarii cei mai hotărâți și mai eficaci ai lui Pier Mezzabarba, episcop al Florenței. Călugării care străbat orașul întrețin agitația populară împotriva lui, prin predicile lor. Unul dintre ei, Pier, care se supune voluntar încercării focului pentru a dovedi că episcopul este simoniac, iese nedemn din ordalia lui Settimo. Dumnezeu și-a dat sentința. O insurecție îl obligă pe episcop să fugă. Este demis, de fapt, fără a i se instrumenta cazul și fără judecată canonică sau avizul superiorului ierarhic.

---

1 D.B. ZEMA, *Economic reorganisation of the roman see*, in *SG*, I, 1947, pp.137-168.

2 R. GRÉGOIRE, *Le Mont-Cassin dans la réforme de l'église de 1049 à 1122*, in *Il Monachesimo* [475], pp.21-44.

3 M. BUR, *La formation* [182], p. 224 și urm.

În Germania, congregația de la Hirsau slujește drept punct de sprijin pentru reformă. Această mânăstire din dioceza Speyer era condusă, din 1069, de un gregorian fervent, abatele Wilhelm. Aceste locuri îl primesc, după dieta de la Forcheheim, pe legatul Bernard de Saint-Victor, care rămâne aici aproape un an. Antiregele Rudolf de Suabia celebrează aici Rusaliile din 1077. Asupra acestei mânăstiri se exercitau drepturile tradiționale pe care le dețin de obicei familiile laice. Leon al IX-lea le recunoscuse, iar Grigore al VII-lea le confirmase în 1075. Or, în anii ce urmează, situația juridică a abației se transformă considerabil. La instigarea legatului, Hirsau adoptă cutumele de la Cluny. Într-o mânăstire din Germania, acest fapt indică o evoluție către autonomia monastică. Abatele Wilhelm, care este nevoit să se refugieze la mânăstirea de la Toussaint, din Schaffhausen, primește, în 1080, un privilegiu ce acordă mânăstirii libertatea romană. Călugării de aici primesc dreptul de a-și alege abatele fără intervenții din afară, decanul îl instalează, iar episcopul diocezei are posibilitatea să-l consfințească. Toate drepturile dobândite de laici în cursul vremurilor sunt abolite, și în special cel al investirii abatelui. Hirsau, care se bucură acum de un statut asemănător celui de la Cluny, devine o mânăstire legată direct de Sfântul Scaun și în dezacord cu statutul juridic al restului țării. Filialele sunt în aceeași situație. Călugării de la Hirsau care parcurg țara cheamă la revoltă împotriva împăratului. Se întâmplă la fel cu convertiții și penitenții, cărora Grigore al VII-lea le-a recunoscut dreptul de a predica[1].

Din Provența în Catalonia, Grigore al VII-lea dispunea, prin Saint-Victor din Marsilia, de un alt imperiu monastic. Bernard, abate și legat, provenit din familia conților de Rodez, primise ca misiune să extindă influența mânăstirii din Marsilia dincolo de Pirinei, pentru ca aceasta să slujească drept legătură acțiunilor Romei. Misiunile legațiale

---

[1] A. BRACKMANN, *Gregor VII und die kirliche Reformbewegung in Deutschland*, in *SG*, t.II, 1947, pp.7-30.

ale abaților de la Saint-Victor îi conduc cel mai adesea în aceste ținuturi.

În ceea ce îi privește pe laici, reforma este primită foarte divers. Programul moralizator pare să răspundă unei așteptări, cel puțin în anumite straturi ale societății. Libertatea Bisericii ridică obiecții din partea prinților și nu răspunde decât dorinței unei părți a clerului. Pozițiile variază la mireni după mediile sociale. Cu toate acestea, anumite motivații individuale sau politice dictează alegeri surprinzătoare. La drept vorbind, într-o lume în care ordinea socială este făcută din legături de la om la om, este uneori dificil să se înțeleagă exact rațiunile ei.

Reforma gregoriană afectează drepturile pe care laicii le exercitaseră până atunci asupra Bisericii, fie că erau legitime sau nu. De atunci, ostilitatea deschisă, ignoranța afectată sau indiferența par comportamente foarte explicabile. Nici Filip I, nici Henric al IV-lea nu par să fi dispus de o sensibilitate rafinată capabilă să înțeleagă imperativele reformei. Ei percep destul de exact ceea ce pot pierde prin aceasta. Împăratul se străduiește cu înverșunare să-și apere interesele. Trebuie să ne ferim să luăm în considerare această atitudine în mod izolat. Împăratul și regii au dușmani, rivali al căror interes este de a se plasa în câmpul pontifical. Zelul pentru reformă poate fi înconjurat de ură, regionalism și ostilitate personală. Saxonii sunt dușmanii împăraților salieni. Normanzii din Italia de Sud au un interes evident pentru atenuarea ofensivei germanilor asupra Romei și asupra papalității. Această manieră de a acționa se regăsește, la un nivel mai moderat în regatul Franței, unde nu există nici problema dinastică, nici o gravă criză politică. Thibaud I, conte de Champagne, sprijină reforma încă de la alegerea lui Grigore al VII-lea, iar colaborarea sa cu legații întărește poziția pe care o are față de regele Franței.

Prinții nu au decât preocupări politice. Activitatea lor poate să aibă și motive religioase. Ele erau sesizabile la Thibaud I de Champagne. Fidelitatea contesei Mathilde de Toscana față de Grigore al VII-lea și față de Scaunul

apostolic are ceva emoționant[1]. La fel de religioasă este și atitudinea prinților spanioli. La nivelul inferior al aristocrației, rezistența la ordinele categorice pontificale nu este posibilă decât în umbra unui rege. De aceea șunt dificil de cunoscut motivațiile exacte. În plus, legăturile dintre nobilime și episcopatul simoniac incită la prudență în acest domeniu. Cazul reprezentat de Milano este cel mai cunoscut și este, probabil, excepțional. Reforma religioasă polarizează sentimentele populare prin ceea ce au ele vehement și chiar violent. Ceea ce într-un tratat de drept canonic este o dezbatere de idei asupra legitimității unei tradiții se transformă în orașe în confruntare. În starea de surescitare a mulțimilor predicarea reformei înseamnă a le chema la revoltă. Se știe că transformarea ideilor în program de acțiune implică abandonarea nuanțelor și uneori chiar a oricărei rețineri. Amestecul reformei cu impulsurile religioase populare este cu siguranță fenomenul cel mai fascinant al întregii perioade. Această fierbere provoacă netezirea sentimentelor și a convingerilor ale căror caracteristici marchează durabil istoria spiritualității. Din punct de vedere al evoluției mentalităților există o orientare nouă, pentru care aceste evenimente sunt prima manifestare concretă și colectivă.

La Milano, voința de reformă dă naștere unei mișcări populare, numite Pataria. Ea începe cu predica diaconului Arialdo, originar din Varese, fiul unui proprietar funciar. I se alătură Landolfo Cotta, notar al bisericii din Milano, născut dintr-o familie de căpitani, adică făcând parte din cea mai înaltă nobilime a orașului[2]. În prima sa predică, Arialdo atacă violent clerul a cărui viață nu ilustrează învățătura și care lasă poporul în întuneric. Clericii, ocupați tot timpul cu interesele lor, nu trăiesc după Evanghelie, din care Arialdo citează câteva versete caracteristice. Pe scurt, nu poate fi considerat multă

---

[1] L. SIMEONI, *Il contributo della contessa Matilda al papato nella lotta per le investiture,* in *SG,* t.I, 1947, pp.353-372.

[2] C. VIOLANTE, *I laici nel movimento patarino,* in *I laici* [705].

vreme clerul ca intermediar al cuvântului lui Dumnezeu[1].

Este vorba despre un protest moral împotriva corupției clerului. Este o temă foarte accesibilă tuturor și concretă. Confuntarea situației Bisericii de la Milano cu idealul evanghelic este o dialectică deosebit de eficace. Ea are, la această dată, ceva nou. Presupune difuzarea la auditori a modelelor religioase prin care practicarea Evangheliei deschide calea mântuirii. Faptul că o asemenea sensibilitate este în așa măsură o componentă a mentalității populare este un fapt care trebuie înregistrat, fără a se putea, în lipsa termenilor de comparație, să se tragă de aici toate lecțiile. Anticlericalismul evident care decurge din aceaste luări de poziție și din atitudinea poporului este un ferment periculos pentru Biserică. Manifestarea sa colectivă din acest moment capătă o semnificație istorică considerabilă.

Primele violențe, de la 10 mai 1057, urmează la puțină vreme după începutul acestei predicări. Arialdo, urmat de mulțime, pătrunde în catedrala unde se celebrează transferul relicvelor Sfântului Nazarie, îi alungă prin forță pe preoții considerați nedemni în momentul când aceștia țineau slujba în cor și constrânge clerul din toate ordinele să subscrie unui edict despre castitatea clericilor.

Această faptă îndrăzneață nu rămâne fără urmări. Arialdo ajunge la Roma, apoi Anselmo de Lucca și Hildebrand vin în legație la Milano. Puțin după aceasta, Pataria atacă simonia. Această reorientare a luptei se datorează, după toate probabilitățile, intervenției romane. Această nouă fază implică o acțiune și mai radicală împotriva clerului. Arialdo și Pataria îi consideră pe simoniaci eretici, așa cum se afirmă la Roma. De atunci, orice legătură cu ei este interzisă. Credincioșii nu pot nici să asiste la slujbele lor, pe care le consideră lipsite de validitate, nici să se roage în aceeași biserică, nici să primească sfintele taine de la ei. Urmează tot felul de

---

[1] G. MICCOLI, *Per la storia della Pataria Milanese*, in *BISI*, t.70, 1958, pp.43-123.

incidente. În aprilie 1068, patarinii vin la Vallombreuse pentru a obține trimiterea de preoți apți să administreze sfintele taine unor credincioși care nu le primiseră de multă vreme.

Ceea ce este excesiv în evenimente aruncă o lumină vie asupra unui rău care este mai împrăștiat și mai general în orașele din regatul Italiei. Prima efervescență este legată de o aspirație spre reforma morală. Or, nici chiar Milano nu a cunoscut în acest domeniu curățarea și regenerarea aduse de întemeierile monastice din secolele al X-lea și al XI-lea. Nici influența lui Romualdo nici cea a lui Jean Gualbert nu se fac simțite în această direcție, iar cea mai apropiată implantare clunisiană se află la Pavia[1]. Milano este evident în întârziere atunci când suntem în drept să presupunem că sensibilitatea religioasă de aici este identică cu cea a tuturor orașelor vecine. Această sterilitate ține, parțial, de autoritatea episcopului asupra mânăstirilor. Ariberto, episcop până în 1045, nu a întreprins aproape nimic pentru a reforma Biserica, în afară de primul impuls la mișcarea canonică. El a tolerat simonia și căsătoria preoților.

Impulsul purificator și moralizator este în mod obișnuit de inspirație monastică. La Milano, în afara legăturilor cu Vallombreuse care rămân în vigoare, această influență nu este sesizabilă. Este aici o problemă susceptibilă să schimbe judecata pe care o putem face despre mișcarea populară. Cronicarul milanez Landolfo Senior, care nu are nici o simpatie pentru Pataria, sugerează legături cu ereticii. Această afirmație, după toate probabilitățile tendențioasă, face cunoscută această bizarerie și asociază, pentru prima oară, mișcarea religioasă populară cu erezia[2].

---

[1] P. ZERBI, *Monasteri e riforma a Milano (Dalla fine del secolo X agli inizi del XII)*, in *Aevum, XXIV*, 1950, pp.44-53; C. VIOLANTE, *L'arcivescovo Ariberto II (1018-1045) e il monastero di s. Ambrogio di Milano*, in *Contribuiti dell'Istituto di Storia Medioevale dell'Università cattolica del S. Cuore*, Milano, 1972, pp.608-623.

[2] R. MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa*, in *Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medioevo*, Xe Congrès international des Sciences historiques, Roma, 1955, t.III, p.357 și urm..

Lupta pentru reformă se înscrie într-un context social foarte special. Ierarhia religioasă este la Milano copia structurii sociale. Familiile nobile furnizează, în același timp, căpitanii, clerul catedral și arhiepiscopul. Cei care nu dețin puterea în oraș o dețin, cu atât mai puțin, în Biserică. Protestul împotriva corupției face, în fapt, aristocrația responsabilă de imoralitate. De aceea, apariția unei opinii comune ce subliniază legăturile dintre societate și Biserică conține amenințarea unei confuzii între tulburările sociale și reforma religioasă.

Angajarea patarinilor contra simoniacilor este însoțită de o reflecție mai aprofundată despre locul laicilor în Biserică. Arialdo le atribuie un rol de suplinire pentru predică, ceea ce poate părea o justificare a acțiunii lor. Cât despre clericii câștigați pentru Pataria, ei trăiesc în comun, în sărăcie, în apropierea Bisericii Santa Maria Canonica. Adoptă, astfel, un mod de viață special care este peste tot legat de reformă.

În diverse orașe ale Italiei se întâlnesc mișcări apropiate sau identice, violente împotriva clericilor căsătoriți și refuzând orice legătură cu simoniacii, ale căror sfinte taine sunt considerate fără valoare: la Florența, unde predicarea călugărilor de la Vallombreuse este determinantă, la Piacenza, la Cremona, la Brescia, la Asti și la Pavia. În afara Italiei, refuzul de a prmi sfintele taine de la un simoniac se regăsește la Cambrai, de exemplu, între 1076 și 1077.

Mișcarea religioasă populară care ridică Milano și celelalte orașe din Italia de Nord nu este fără legătură, prin conducătorii ei, cu Scaunul apostolic. Legații vin și se duc. Pentru Pataria, papalitatea reformată este indiscutabil norma vieții creștine. Această convergență între aspirațiile populare și ierarhia de vârf trebuie subliniată. Cu toate acestea, la Roma violența exercitată împotriva clericilor, chiar nedemni, nu este lipsită de o oarecare neliniște. Nu există unanimitate asupra acestui punct între cardinalii și consilierii papei, în vremea lui Alexandru al II-lea. Sprijinul dat de Hildebrand, pe care constrângerea exercitată pentru

Dumnezeu nu îl înspăimânta, biruie asupra tergiversărilor. Prin urmare, Grigore al VII-lea, care apreciază la justa sa valoare forța și convingerile unei asemenea mișcări, se străduiește să o provoace în alte părți, conferind el însuși sarcina de a predica călugărilor și chiar laicilor.

B. MIJLOACELE ȘI METODELE

Ar fi inexactă evaluarea mijloacelor puse în acțiune pentru reformă, dacă nu s-ar ține seama de obstacolele ridicate în fața papilor.

Nicolae al II-lea și Alexandru al II-lea nu sunt romani și nu se pot prevala de o susținere sigură în Orașul Etern. Totul ne arată că au fost instalați cu forța de reformatori, împotriva antipapilor care nu erau lipsiți de o anumită audiență la nobili și în rândul populației. Marchizul de Toscana este cel care deschide drumul Romei pentru Nicolae al II-lea. O trupă de cavaleri, furnizată de prinții normanzi din Italia de Sud, îi permite lui Hildebrand să obțină hirotonisirea lui Alexandru al II-lea, într-o biserică din Roma unde reformatorii sunt la adăpost de surprize. Grigore al VII-lea, cleric al Bisericii romane și care nu este lipsit de rude și aliați în Orașul Etern, este el însuși victima unei tentative de răpire în noaptea de Crăciun a anului 1075. Unii dintre partizanii săi sunt asasinați. Pe scurt, situația nu este sigură nici chiar la Roma.

Papii reformatori nu pot conta prea mult pe regi și pe prinți. Acțiunile lor sunt prost primite la curtea germanică încă din timpul pontificatului lui Nicolae al II-lea și mai mult sub cel al lui Grigore al VII-lea. În alte părți, ostilitatea este mai mult sau mai puțin afișată, după cum papalitatea își continuă activ sau nu programul reformator.

Episcopatul, la modul general, este destul de puțin favorabil reformei, deoarece asanarea moravurilor clerului i se pare o acțiune disperată și neoportună. Este adesea ostil pe față primatului roman. Atașați autonomiei diocezelor și a provinciilor ecleziastice, episcopii se revoltă în fața intervențiilor repetate ale papalității în toate chestiunile

de oarecare importanță. Rezerva lor se întâlnește cu cea a prinților care i-au numit. Împreună, ei apără o altă concepție a Bisericii și a raporturilor sale cu puterile temporale.

Tradiția canonică nu este, nici ea, favorabilă reformatorilor, așa cum se crede în mod obișnuit. Practica în vigoare la începutul reformei vine din vremurile carolingiene și ottoniene. În ciuda diversității preluărilor și a tradițiilor, ea este mai curând favorabilă episcopalismului, decât centralizării pontificale.

Pe scurt, nici poporul roman prin căpeteniile sale, cel puțin, nici regii și prinții, nici episcopii, nici tradiția juridică imediat anterioară nu conferă Bisericii romane, într-o manieră evidentă, mijloacele pentru a întreprinde o reformă continuă și care cere un efort prelungit. Dimpotrivă, partizanii reformei dețin Scaunul apostolic și, începând cu pontificatul lui Nicolae al II-lea, episcopiile suburbicare ce controlează alegerea pontificală în termenii decretului din 1059.

Această situație, oricât de sumar ar fi descrisă, explică prin ea însăși faptul că întreaga reformă se articulează pe Scaunul apostolic, pe drepturile și privilegiile Bisericii romane și pe autoritatea Sfântului Petru. Or, nu este vorba aici decât despre considerații teoretice care ar putea alimenta discuții fără sfârșit. Grigore al VII-lea, prin formația sa romană, prin îndelunga frecventare a curiei, prin inteligența sa practică, prin atașamentul pasionat față de Biserica romană și prin obstinația sa era cel mai apt dintre toți reformatorii să tragă un folos din aceste principii. El conferă autorității Sfântului Petru un caracter unic și universal, iar primatul roman devine o regulă generală de guvernare și de argumentare. Este contribuția esențială a lui Grigore al VII-lea la reformă. Problema pontificatului său este creșterea capacității concrete de reformă grație afirmării clar definite a primatului și a consecințelor sale, ca și a ostilității față de reformă din cauza tuturor intereselor pe care le lezează și a tuturor principiilor pe care le răstoarnă.

Reforma se folosește, în același timp, de îndemn și de

constrângere. Eficacitatea unuia, ca și a celeilalte, nu este perceptibilă în aceeași măsură. Acțiunile de autoritate pentru a-i închina pe clerici precum și pe laici scopurilor Scaunului apostolic sunt bine cunoscute. Dimpotrivă, evoluția lentă a opiniei este mult mai puțin aparentă, tocmai când ea devine esențială. Biserica nu ar fi depășit criza din 1110-1111 dacă ideile gregoriene nu și-ar fi croit drum. Lucrările de polemică nu ne oferă decât o imagine foarte parțială a acestei schimbări profunde.

Acțiune de restaurare a vieții creștine, reforma își formulează exigențele în termeni de obligație, și din acest motiv se sprijină pe o codificare. Aceasta este cu atât mai necesară, cu cât rezistența este mai vie și cu cât înseși principiile disciplinii ecleziastice sunt mai discutate. Afirmarea regulilor nu este suficientă, ele trebuie să fie și aplicate. De aceea dreptul canonic trebuie, în plus, să întemeieze și să justifice intervențiile coercitive ale Scaunului apostolic în viața tuturor episcopiilor.

Legătura dintre dreptul canonic și reformă este sesizată limpede la Roma încă de la pontificatul lui Leon al IX-lea. Papa îi demite pe episcopii simoniaci. Reforma apare atunci ca o restaurare a vechilor norme ale vieții creștine. Acest aspect tradițional nu este niciodată uitat, iar Grigore al VII-lea nu încetează să facă referiri la decretele Sfinților Părinți și la vechile statute pentru a îndrepta practicile acceptate până atunci.

Viața morală dă loc, cu siguranță, la discuții, totuși mai puțin, în această conjunctură, decât autoritatea universală a papilor și primatul roman, cheia întregii reforme începând cu Grigore al VII-lea. În legătură cu aceste ultime puncte, tradiția este mai puțin sigură. Anumite colecții canonice recunoscute sunt net tributare concepțiilor episcopaliene ale Bisericii. Convins de privilegiile Scaunului roman, Grigore al VII-lea incită la cercetare, în scopul de a-și dovedi temeiul spuselor, prin texte. Cunoașterea dreptului străvechi al Bisericii primește, astfel, un impuls viu.

Acest demers nu este în contradicție cu declarația din

Dictatus papae ce nu recunoaște autoritate decât textelor canonice primite de papalitate. Scaunul apostolic, care are autoritate deplină pentru a lega și dezlega, este sursa de drept. În 1075, este vorba în primul rând de îndepărtarea textelor îndoielnice și a falsurilor ce s-au strecurat în număr mare în colecțiile canonice. Referirea la autoritatea romană este criteriul de validitate recunoscut. Această opinie poartă în mod evident marca lui Grigore al VII-leâ. În plus, aceasta înseamnă că textele cele mai venerabile nu au valoare în sine, dar o dețin în numele autorității care le-a promulgat. Ceea ce a fost cândva afirmat de Sfântul Petru este și astăzi de către succesorii săi, care au moștenit de la aceasta competența să spună ce e drept. Astfel, referirea constantă la tradiție, atât de prezentă în scrisorile lui Grigore al VII-lea, este însoțită în mod obligatoriu de această recunoaștere a autorității depline a Scaunului apostolic asupra dreptului canonic. Tradiție și deplină autoritate romană merg împreună[1].

Primele cercetări încep aproape în același timp cu reforma. Hildebrand îi cere lui Pier Damiani să reunească într-un mic volum textele referitoare la Scaunul apostolic. Opusculul nu răspunde exact așteptărilor sale[2]. Elaborarea unui drept mai conform cu vederile reformatorilor și bazându-se pe tradiție cerea lucrări mult mai însemnate. Au fost făcute cercetări în arhive și în biblioteci, în primul rând la Roma. Ele aduc la lumină un mare număr de texte necunoscute până atunci, de culegeri de drept canonic. Apar extrase din conciliille răsăritene din Evul Mediu, un florilegiu de texte ale Sfântului Augustin despre papalitate și o culegere de povestiri luate din cărțile de istorie și în special din *Liber pontificalis*. Se face apel la *Novelele* lui Iustinian pentru tot ceea ce privește privilegiile Bisericilor.

---

[1] Grigore desemnează dreptul străvechi prin cuvintele următoare: *sanctorum Patrum Decreta, statuta, regula, doctrina, dicta, auctoritas, constitutione, sanctiones...*, P. FOURNIER, G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques* [114], t. II, pp.2-4.

[2] Op. V, *De privilegio Romanae Ecclesiae ad Hildebrandum*, in *PL*, 145, c 89 și urm.

Aceste cercetări încep printr-o muncă de compilație care duce la formarea de culegeri, pierdute astăzi, și care au servit drept intermediari între textele originale și colecțiile canonice propriu-zise. Rolul lor este să reunească textele ce vor fi utilizate pe scară largă mai târziu.

Prima operă originală, *Culegerea de 74 titluri* mult timp atribuită unui autor anonim, a fost restituită ca paternitate cardinalului Humbert. Această operă este larg răspândită în întreaga Europă. O versiune a sa se întâlnește în special în Germania de Sud. O alta, italiană prin caracteristicile sale, este răspândită deopotrivă în Franța, în Anglia și în Spania. Cele 74 de titluri sunt tot atâtea rubrici ce indică obiectul fiecărui capitol sau al fiecărui titlu. Primele două tratează despre primatul apostolic, ceea ce este caracteristic pentru un reformator roman. Autorul folosește în plus, pe larg, lucrarea *Decret* a lui Burchard din Worms[1].

Colecția lui Anselmo de Lucca este o operă mai împlinită. Compusă între 1081 și 1086 de un nepot al papei Alexandru al II-lea, este de mai multe ori remaniată în cei patruzeci de ani ce urmează morții lui Grigore al VII-lea. Este semnul unei folosiri neîntrerupte și, prin urmare, al unui mare succes. Această colecție este prima dintr-o serie ce nu ia sfârșit decât cu *Decretul* lui Gratian și reînnoirea metodelor de drept canonic.

Opera lui Anselmo de Lucca se recomandă prin grija sa pentru autenticitatea textelor și fidelitatea în transcriere. Autorul face dovada celei mai mari rezerve cu privire la textele canonice, la deciziile conciliare și la principiile venite din Insulele britanice, din Franța sau din Germania. În cartea a XI-a, care este un penitențial, el nu le utilizeaxă pe cele care vin din țările celtice. Nu ia din capitularele france decât trei texte. Nu-l mai citează pe Burchard din Worms. Dimpotrivă, reproduce canoanele conciliilor grecești și africane din antichitate, vehiculate de culegerile romane sau colecțiile spaniole. Partizan al lui Grigore al VII-lea, din care citează deciziile luate în cadrul conciliului, el afirmă primatul roman cu privire la episcopi, chiar atunci când sunt adunați *in corpore*,

---

[1] A. MICHEL, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert* [440]; J. GILCHRIST, *The collection in seventy-four titles: A canon law ma-nual of the gregorian Reform*, Toronto, 1980.

adică în conciliu. Privilegiile Bisericii romane sunt expuse la începutul operei, în prima și a doua carte. Foarte completă, colecția lui Anselmo de Lucca tratează despre toate aspectele vieții creștine care cer o decizie juridică sau care necesită pur și simplu o practică fără greșeală. Ea indică normele pentru bunurile ecleziastice, pentru dijme, ca și pentru căsătorii și verificările ecleziastice.

Colecția cardinalului Deusdedit, care urmează la foarte puțin timp după cea de mai sus, se bucură de un interes mult mai restrâns, din moment ce nu înțelege să expună decât privilegiile Bisericii romane. În mod prea exclusiv pontificală, această operă are o difuzare foarte limitată.

Aceste colecții, prea axate pe primatul pontifical, nu dădeau satisfacție tuturor spiritelor, chiar sincer atașate de reformă și de papalitate. Anumite dispoziții ale dreptului anterior, mai bine adaptate situației bisericilor particulare, în mod concret foarte legate de suverani, par susceptibile de interpretări în acord cu reforma. Această nevoie de reflecție, de armonizare și de continuitate este manifestă acolo unde inițiativele lui Grigore al VII-lea nu au provocat confruntări.

Opera canonică a lui Yves din Chartres răspunde acestei situații și abordează problemele cu oarecare întârziere. Valoarea sa ține de înțelepciunea soluțiilor întemeiate pe o bună cunoaștere a textelor, citate cel mai adesea cu o mare precizie.

Yves din Chartres a compus trei culegeri: *Tripartita, Decret* și *Panormia,* ce decurg unele din altele. *Panormia,* cea mai răspândită și cu influența cea mai mare, este o prescurtare a *Decretului.* Rezumatul a fost făcut în același timp cu opera însăși. Autorul s-a folosit mult de opera lui Burchard din Worms, care îi transmite tradiția carolingiană. Yves din Chartres ia o mare parte din textele sale, iar planul său seamănă și el cu cel al lui Burchard din Worms. Toate aspectele vieții creștine sunt luate în discuție, rând pe rând, din punct de vedere al dreptului: alegerea episcopilor, puterea lor asupra clericilor, bunurile Bisericii și administrarea lor, sfintele taine etc.

Yves din Chartres este convins de superioritatea spiritualului asupra temporalului, cu toate acestea el consideră că cel mai bun lucru este o bună înțelegere între Biserică și puterile laice, care trebuie să asigure libertatea Bisericii, adică independența sa în domeniile care o privesc exclusiv. Există alte domenii unde interesele statelor sunt în joc. Este

cazul învestiturilor. Dacă ar putea fi suprimate fără a provoca o schismă ar fi un lucru bun. Cu toate acestea, dreptul de a învesti nu este nelegitim, dacă un laic se limitează la a încredința unui episcop, ales în mod canonic, bunurile temporale ce sunt legate de scaunul său. Să fie bine înțeles, și de prinți în primul rând, că un laic, oricât de eminent ar fi, nu are puteri religioase și nu le poate transmite. Învestitura astfel conferită nu are alt sens decât temporal. O soluție de compromis, care să respecte caracterul ireductibil al spiritualului fără a nega drepturile regelui, poate fi avută în vedere. Yves din Chartres nu vedea nici un inconvenient în faptul că episcopii depun jurământ în fața prinților, din moment ce ei dețineau de la ei bunuri și funcții temporale.

Aceste deosebiri de natură să distrugă o parte din pretențiile reformatorilor sunt rău privite la Roma și în mod special de papa Urban al II-lea. I se reproșa lui Yves din Chartres că ține prea mult partea regilor și că revine asupra unor deosebiri ce se credeau de multă vreme îndepărtate. Meritul lucrării este că distinge bine învestitura, adică transmiterea puterilor spirituale și chiar concedarea de bunuri temporale, de procedura de alegere a unui episcop, care poate fi o opțiune sau o numire. Om de rigoare morală, Yves din Chartres este intransigent în legătură cu condițiile canonice în care se efectuează desemnarea unui candidat. Dimpotrivă, el este binevoitor în legătură cu jurământul și cu învestitura pentru bunurile temporale. Asupra acestui punct tranșează cu gregorienii, contrariati mai mult de însuși principiul învestiturii, decât de formele diferite pe care le poate lua desemnarea unui titular. Yves din Chartres depășește reacția ideologică și pasională. De aceea acest efort de reflecție servește drept bază, la începutul secolului al XII-lea, pentru elaborarea compromisului între Biserică și puterile temporale.

La drept vorbind, opera lui Yves din Chartres nu are nici un caracter oficial. Lucrare scrisă de un canonic devenit episcop, *Decretul* nu-și datorează prestigiul decât calităților sale. Este răspândit în Franța, în Anglia și în

Germania și mult mai puțin în Italia. Este colecția canonică dominantă până la opera lui Gratian.

Legislația canonică sub formă de compilație sistematică nu este decât o prezentare de decizii juridice anterioare. Nu are autoritate decât în măsura în care au textele citate și dacă papalitatea îi recunoaște acest caracter. De fapt, nu există cod de drept canonic oficial. Există multiple colecții și texte ce pot fi invocate în caz de litigiu, autoritatea competentă urmând să se pronunțe despre valoarea argumentației formale. Legislația în vigoare este cea pe care reformatorii o elaborează și se străduiesc, nu fără efort, să o impună. La această dată, forța constrângătoare a unei bule pontificale nu este totdeauna recunoscută. Astfel, în lucrarea sa *Decret,* Yves din Chartres nu citează nici un text din Grigore al VII-lea, ca și cum deciziile sale ar fi fără nici o valoare. La un autor de această calitate, o asemenea tăcere spune mult. Nu numai că dezaprobă deciziile despre investitură luate la sinoadele romane începând din 1075, ci le contestă chiar valoarea. Nu le consideră ca rânduială a Bisericii universale. Reformatorii trebuiau negreșit să-i determine pe episcopi să adopte măsurile care doreau să fie răspândite. Nu era un lucru lipsit de importanță.

De aceea conciliile locale și sinoadele par instrumentele de reformă prin excelență. O adunare permite obținerea consimțământului episcopilor pentru noi dispoziții de drept. Reforma astfel acceptată se extinde la ansamblul unei provincii. Un conciliu tranșează litigiile și judecă persoanele, dacă este necesar. Poate pronunța o excomunicare și demite un episcop prin consimțământul egalilor săi. Un simoniac, redus la tăcere de acuzatorii săi, este constrâns să-și dea demisia. Cel a cărui alegere nu s-a făcut după regulă găsește un rival pentru a-și expune drepturile în fața adunării. În plus, permite demascarea episcopilor indiferenți sau ostili reformei care își cer scuze. Cei care sunt vinovați tremură dinainte în legătură cu ceea ce poate fi spus și decis aici. Dacă privim cu atenție, conciliul

local înseamnă utilizarea în profitul reformei a structurilor ecleziastice ale epocii carolingiene. La drept vorbind, nici nu există altele la această dată, iar autoritatea pontificală se exercită normal în acest cadru și prin acest mijloc indirect.

De îndată ce Sfântul Scaun este ocupat de reformatori, convocarea de sinoade devine o practică obișnuită. Sub pontificatul lui Alexandru al II-lea, au loc, în fiecare an, primăvara. Cele în timpul cărora Grigore al VII-lea ia măsuri atât de viguroase se înscriu în această tradiție deja stabilită. Aceste concilii, ținute cel mai adesea la Roma, sunt frecventate de episcopii din această provincie ecleziastică. În ciuda prezenței papei și a autorităților sale, este vorba despre adunări locale ale căror hotărâri nu privesc decât Italia Centrală. Papa trebuie să obțină, la acest început de reformă, prin convingere sau prin constrângere, acordul arhiepiscopilor pentru introducerea acelorași măsuri în provinciile lor. Această obligație explică de ce Grigore al VII-lea a făcut cunoscute prin scrisori, cutărui sau cutărui arhiepiscop, deciziile luate în timpul unui conciliu roman.

Papa, al cărui primat în Biserică nu este realmente contestat, putea în plus să prezideze concilii peste tot în Occident, după placul deplasărilor sale. Astfel, Leon al IX-lea ținuse conciliu, în 1049, cu arhiepiscopii din Trier, Lyon, Besançon și Reims, în acest ultim oraș. La Mainz, el adunase pe lângă arhiepiscopul acestui oraș, pe cei din Köln, Salzburg, Magdeburg și Bremen. Nicolae al II-lea ține conciliu la Amalfi în 1059. Pe scurt, concilii sunt astfel ținute, în prezența papei, în diferitele regiuni ale creștinătății occidentale. Călătoria îndelungată a lui Urban al II-lea în Italia, apoi în Franța, este jalonată de o întreagă serie de adunări de episcopi. Conciliul de la Clermont este pur și simplu cel mai celebru din cauza predicării cruciadei. Această tradiție este continuată de Pascal al II-lea, Gelasius al II-lea și Calist al II-lea.

Aceste adunări în jurul papei, pe care le frecventează episcopii în număr crescând, dau acestor concilii un caracter din ce în ce mai universal. Nu s-a făcut distincția

între un conciliu ecumenic și un conciliu local al cărui orizont nu depășește provincia eleziastică. Se trece cu indiferență de la unul la altul. La drept vorbind, lista conciliilor generale din Evul Mediu a fost stabilită ulterior de teologi și de istorici.

La conciliul ținut la Reims, între 20 și 30 octombrie 1119, în jurul lui Calist al II-lea, în anul alegerii sale, au participat aproape 200 de episcopi veniți din Italia, din Franța, din Anglia și din Germania, dintre care 15 mitropoliți. Programul celor 6 sesiuni era dintre cele mai vaste. Părinții trebuiau să pună definitiv capăt simoniei, să găsească o ieșire pentru disputa învestiturilor și să restabilească pacea între mai multe regate ale creștinătății. Mai trebuiau să ia măsuri în legătură cu căsătoria, să delibereze despre privilegiile de scutire și să îndrepte diferitele abuzuri. La mai puțin de patru ani după aceasta, papa Calist al II-lea reunește un conciliu, la Laterano, în martie 1123, care este recunoscut ca ecumenic. Adunarea este încă și mai numeroasă din moment ce mai mult de 300 de episcopi și abați veniseră aici. Părinții ascultă aici citirea concordatului de la Worms și îl acceptă. Pun capăt luptei papei cu împăratul. Programul conține în plus discutarea diverselor probleme de jurisdicție, în special scutirea monastică. Părinții se ocupă și de pace, de armistițiul lui Dumnezeu, de pelerinajul la Pământul sfânt, de dorința de cruciadă, și de morală. Pe scurt, prin programul său Conciliul de la Laterano este puțin deosebit de cel de la Reims.

Analizând astfel adunările de episcopi, reiese că ele își schimbă caracterul după cum papa acționează ca mitropolit al Romei sau în calitate de conducător al creștinătății. Cele mai solemne adunări se țin departe de Roma cu arhiepiscopii din mai multe provincii mari ecleziastice. Este vorba aici tot numai de concilii regionale, dar restabilirea conciliului ecumenic este în curs. Faptul este împlinit încă de la adunarea ținută la Roma, în 1119. Reforma, care insistă atât de mult pe primatul roman, are ca rezultat adunarea episcopilor în jurul papei. Aceste adunări ale creștinătății sunt caracteristice pentru noua eră a Bisericii. Organizării în provincie îi succede o unitate ferm adunată în jurul papei.

Conciliile locale sau regionale ținute în prezența papei nu pot avea o frecvență mulțumitoare. Trebuie un efort mai susținut. Voința reformatoare a Romei se face simțită prin înmulțirea legațiilor. Instituția este veche, din moment ce în antichitatea creștină papa a fost reprezentat la concilii prin legații săi. Ea dobândește progresiv caracteristicile ce i se cunosc în cursul secolului al XI-lea. Legatul acționează atunci ca reprezentant al papei și în virtutea puterilor sale. Un articol din *Dictatus papae* prevede că autoritatea sa este superioară celei a tuturor celorlalți episcopi, oricine ar fi ei, pentru că este reprezentantul suveranului pontif[1]. De atunci papa poate interveni, printr-o persoană interpusă, în toate regiunile, în același timp. Legații organizează conciliile locale și le conduc. Ei impun măsurile reformatoare și, după judecată, pot să-i demită pe simoniaci. Grigore al VII-lea conferă anumitor legații un caracter permanent. Această inovație tulbură organizarea ecleziastică tradițională, pentru că distruge autoritatea arhiepiscopilor peste provincia ecleziastică. Legatul permanent este un fel de vicar al papei dispunând de toate puterile. Aceste dispoziții provoacă o vie rezistență, iar papalitatea este constrânsă să-i aducă unele atenuări. În Anglia, arhiepiscopul de Canterbury este legat permanent, ceea ce face să coincidă autoritatea mitropolitului cu cea a reprezentantului papei. În Franța, un spirit atât de ponderat ca Yves din Chartres învinuiește violent ceea ce consideră un abuz. Ca să spunem adevărul, brutalitatea lui Hugues de Die agravează și mai mult ostilitatea generală. Urban al II-lea, la începutul pontificatului său, renunță din spirit de conciliere la legațiile permanente. Instituția reapare mai târziu, curățată de caracterul despotic pe care îl avusese înainte.

Promulgarea de măsuri reformatoare în cursul conciliilor ținute de legați este obișnuită începând cu pontificatul

---

[1] *Dictatus papae*, art.4: „Într-un conciliu legatul său comandă tuturor episcopilor, chiar dacă el este de rang inferior și numai el poate pronunța o sentință de demitere".

lui Nicolae al II-lea și se continuă sub cel al lui Alexandru al II-lea. Atunci trebuia să se proscrie simonia și să se demită cei care se făceau vinovați de ea. Aceste adunări interzic deopotrivă și clericilor mai mari, căsătoriți sau care trăiau în concubinaj, exercitarea funcțiilor lor. La acestea se puteau adăuga în diferite locuri și alte probleme .

În timpul acestor primi ani de reformă ecleziastică, unele legații marchează o dată importantă. În Franța, cardinalul Etienne a ținut mai multe concilii, mai întâi în 1060, apoi în 1072. În Sud, abatele de Cluny, Hugues de Semur, ține mai multe concilii, iar cardinalul Hugues Candide își exercită acolo funcțiile de legat în 1063, în 1068 și în 1071.

Reluarea relațiilor dintre papalitate și regatele spaniole este urmată de trei legații lungi ale cardinalului Hugues Candide. Mai întâi, el rămâne multă vreme în Aragon, unde a ținut un conciliu în 1065 și un altul în 1067. După o călătorie la Roma, el conduce, la sfârșitul lui noiembrie 1068, un sinod la Gerona, unde în compania arhiepiscopilor de Narbonne și de Auch, introduce legislația reformatoare. Se întoarce în Spania în 1071, pentru a înlocui în Aragon liturghia romană cu liturghia mozarabă. În Anglia, misiunea legaților era pe vremea aceea și mai importantă. După ce l-au încoronat pe Wilhelm de Normadia ca rege, ei țin conciliu la Winchester, apoi la Windsor, în 1070[1]. Procedează la o epurare veritabilă a înaltului cler englez, prin demiterea arhiepis-copului Stigand și a tuturor episcopilor pe care acesta îi hirotonisise. Wilhelm numește în locul lor clerici normanzi și face din abatele de la Bec, Lanfrancus, arhiepiscop de Canterbury. În Germania, dimpotrivă, afacerile de simonie și de numiri episcopale îndoielnice sunt evocate la Roma. Conciliul care se ține la Mainz, în 1071, este reunit sub autoritatea arhiepiscopului acestui oraș, iar legația lui Pier Damiani, din 1069, nu privea decât proiectele de divorț ale lui Henric al IV-lea.

Grigore al VII-lea folosește la modul generalizat legațiile cărora le controlează cu precizie executarea. Folosește pentru aceste misiuni cardinali ai Bisericii romane, precum Géraud apoi Eudes, episcopi de Ostia, Hubert de Palestrina

---

[1] Este vorba de o a doua încoronare. În 1066, Wilhelm Bastardul a fost încoronat de arhiepiscopul de York.

Pietro d'Albano, Hugues Candide, călugări precum Hugues de la Cluny, Bernard și Richard, abați de la Saint-Victor din Marsilia și, deopotrivă, simpli clerici.

Încă de la începutul pontificatului, anumite legații devin permanente. Papa a ales atunci un episcop care este reprezentantul său rezident în regiune. În 1075, face din Hugues, episcop de Die, legatul său în Galia și îi adaugă, în 1077, pe Amat de Oléron pentru regiunile Narbonne, Gascogne și Spania. În 1080, Altmann de Passau primește aceleași însărcinări în Germania. Richard de la Saint-Victor este legat cu titlu permanent în Castilia, dar nu este episcop aici, ceea ce reprezintă o excepție. Toți acești legați desfășoară o activitate enormă. Cea a lui Hugues, episcop de Die, apoi arhiepiscop de Lyon, gregorian intransigent, este bine cunoscută. Încă de la numirea sa, el ține un conciliu la Anse, în 1075. În 1076, el a reunit episcopii la Dijon și la Clermont-Ferrand. În anul următor, el proclamă la conciliul de la Autun decretul asupra învestiturii laice. În cursul acestei adunări, el îl constrânge la demisie pe episcopul de Noyon și îl demite pe noul ales de la Chartres. Roger, episcop de Châlons, este suspendat și excomunicat. Titularii scaunelor de la Senlis și de la Auxerre, a căror alegere avea unele nereguli, constituie obiectul unor sancțiuni. Mitropoliții de la Sens, de la Bourges, de la Bordeaux și fără îndoială de la Besançon, care nu s-au prezentat la convocarea legatului, sunt suspendați. Arhiepiscopul de Reims, Manassès, este demis și excomunicat. În 1078, Hugues îi reunește pe episcopi la Poitiers, pentru a-l judeca pe arhiepiscopul de Tours și pe câțiva prelați din domeniul regal, simoniaci cu toții. Anul următor este mai liniștit. Hugues ajunge în sud-vestul Franței pentru a-l ajuta pe Amat de Oléron și ține cu acesta un conciliu la Toulouse. În 1080, el reunește un conciliu la Avignon, îl demite pe arhiepiscopul de Aachen și îl excomunică pe cel de Narbonne. În 1081, el merge la Roma pentru sinodul de post și ține apoi un

conciliu la Poitiers. Ales arhiepiscop de Lyon, în 1082, el își consacră de acum înainte timpul diocezei sale.

Se înțelege fără dificultate că atâta rigoare a semănat panică și a provocat reacții. Ele sunt atât de vii, încât Grigore al VII-lea trebuie să caseze unele dintre aceste sentințe și să tempereze ardoarea legatului său. În plus, această legație permanentă îi conferea lui Hugues, în vreme ce nu era decât episcop de Die, o autoritate discreționară asupra mai multor provincii ecleziastice. Exista aici ceva anormal. Un episcop rezident era, în același timp, și reprezentantul papei cu titlu permanent. Ridicarea legaților pe scaunele mitropolitane, Hugues la Lyon, Amat de Oléron la Bordeaux, clarifica situația, dându-le o autoritate canonică regulară și tradițională asupra întregii provincii ecleziastice.

Legațiile permanente nu excludeau misiunile temporare la obiective mai limitate. Grigore al VII-lea asociase deja aceste două forme de intervenție. Astfel, legația lui Eudes de Ostia, în Germania, în 1085-1086, se adaugă celei a lui Altmann de Passau, care era permanentă. Sub pontificatul lui Urban al II-lea se precizează această articulare. Papa, care desemnează un nou legat pentru Germania în persoana lui Gebhard de Konstanz, precizează că un trimis în această misiune temporală ar dispune de o putere superioară. Însemna diminuarea rolului legaților permanenți și să se dea dreptate criticilor formulate împotriva acestui sistem.

Urban al II-lea a recurs la serviciile legaților temporari. Cel mai cunoscut este cardinalul Ranieri de la Saint-Clément, ales mai târziu papă, sub numele de Pascal al II-lea. El revine, totuși, la legațiile permanente în anii ce urmează. Sub pontificatele următoare, Roma a recurs la unul sau la altul dintre sisteme, după regiuni, situație și oportunitate. Apare chiar o legație mixtă, temporară, dar de lungă durată.

Nu este suficient să se țină conciliu, să se demită episcopii și să se promulge noi canoane pentru reformarea Bisericii. Trebuie, în plus, ca o viață de renunțare la lume

și de căutare a sfințeniei să fie adoptată de numeroși clerici. Regenerarea morală a Bisericii trece prin cea a clerului. Nici un reformator nu se îndoiește de caracterul indispensabil al acestei sarcini. Afirmarea primatului roman asupra episcopilor și superioritatea spiritualului asupra temporalului mobilizează forțele cele mai vizibile și maschează adesea o acțiune perseverentă. Reforma nu este cu adevărat întreprinsă într-o dioceză decât atunci când idealul ascetic și purificator devine o regulă de viață pentru o parte a clerului. Din acest punct de vedere, reforma este un efort de foarte lungă respirație care, la nivel local, se judecă pe mai multe generații.

Reformatorii știu că dezvoltarea vieții comune la clerici este capabilă să contribuie la reformă. Ea împiedică căsătoria și facilitează castitatea lor. Practicată cu fervoare și în sărăcie, ea eliberează de ambițiile lumești și retează tendințele de simonie. Pe de altă parte, această viață de grup sub autoritatea unui superior, în sărăcie și egalitate, apare ca o imitare a primei comunități creștine de la Ierusalim. Credincioșii nu aveau atunci decât o inimă și un suflet. Reînvierea acestui model înseamnă realizarea vieții apostolice, în sensul exact al acestui termen, în secolul al XI-lea[1].

Încă de la primele frământări ale reformei, efortul pentru întemeierea de noi comunități de clerici și pentru îmbunătățirea acelora care există deja și care s-au întors la viața seculară este foarte sesizabil. Pier Damiani povestește că Romualdo încuraja aceste acțiuni. Eremitul de la Fonte Avellano însuși se face apostolul lor, prin numeroase scrisori adresate papei Alexandru al II-lea, cardinalilor și episcopilor. El solicită, de asemenea, sprijinul ierarhiei pentru aceste comunități și expune modul lor de viață, care o imita pe cea a apostolilor și care se integrează perfect concepțiilor sale despre Biserică[2].

---

[1] *Actes des Apôtres*, IV, 32.

[2] G. MICCOLI, *Pier Damiani e la vita commune del Clero*, in *La vita commune* [488], pp.186-211, reluat în *Chiesa gregoriana* [439].

Istoria comunităților de clerici, în colegii sau în capitlurile catedrale, nu este dintre cele mai simple. Originea acestei instituții merge până în antichitatea creștină. Epoca carolingiană trăiește dezvoltarea ei. În vremea aceea era un mod de viață obișnuit, supus unei *Reguli,* proclamată în întreg imperiul prin decizia lui Ludovic cel Pios. Aceste comunități suferă tulburări de la sfârșitul epocii carolingiene. Unele dispar. În alte părți, clericii renunță la viață comună și la sărăcie, împart bunurile în tot atâtea prebende și trăiesc individual în jurul unei mânăstiri. Prea ocupați cu chestiunile lumii, ei duc o viață seculară, chiar dacă aceasta nu are nimic scandalos sau vrednic de critică. Laicii, patronii mânăstirilor, îi înlocuiesc pe călugări cu clerici, a căror întreținere este mai puțin costisitoare. Acest procedeu permitea să se confiște averea funciară a abațiilor. Această secularizare a bunurilor monastice este bine cunoscută, în Lorena de exemplu. Toate aceste indicii nu sunt suficiente pentru a obține recunoașterea faptului că viața comună a clericilor este peste tot în decadență în creștinătatea occidentală.

De fapt, începând din secolul al X-lea, putem nota o mișcare de restaurare a colegialelor și a capitlurilor în cadrul renovării ottoniene. În anumite episcopii, renașterea religioasă din acest secol este axată pe întemeierea de comunități clericale, mai degrabă decât pe reforma mânăstirilor. Faptul este evident la Liège, este frecvent în Lorena și se întâlnește în Franța de Nord. Preoții, trăind în comunități, nu puteau fi sustrași de sub jurisdicția episcopului. Chiar înainte de difuzarea privilegiului de scutire monastică, ei sunt mai supuși față de autoritatea ordinală. De aceea episcopii pot avea unele motive să prefere acest mod de viață comunitară celui al cenobiților. Regii pot deopotrivă avea avantaje de aici, pentru că un loc de vie fervoare, controlat de un episcop ales de ei, este un punct de sprijin foarte sigur. Este, în plus, cât se poate de evident că o micuță comunitate de clerici este mai puțin atrasă de marile ambiții și de jocul politic, decât o mânăstire mare, a cărei influență este

internațională[1]. Aceste considerații explică implementarea tardivă a schiturilor clunisiene în domeniile capețiene.

Mișcarea de întemeieri este apreciabilă în secolul al X-lea și la începutul secolului al XI-lea. Este vorba de colegiale seculare ce adună clerici cu prebende și care practică o viață comună destul de lejeră. Acestea fiind date, ei nu fac decât să se conformeze cutumelor în vigoare în toate capitlurile catedrale unde *Regula* de la Aachen este aplicată nuanțat și cu moderație.

În al doilea deceniu al secolului al XI-lea, apar grupuri de clerici care practică o sărăcie strictă și care trăiesc în mod real în comun. În dioceza Lucca, care este una dintre primele atinse de mișcare, nu exista nici o comunitate clericală înainte de secolul al XI-lea, în afara capitlului catedralei. Încă de la sfârșitul primului sfert al secolului, apar unele întemeieri, încurajate de episcopul Ioan al II-lea (1023-1056). Anselmo, care îi urmează, contribuie la implantarea lor în sate[2]. La Roma chiar, comunitățile de canonici există înainte de sfârșitul primei jumătăți a secolului al XI-lea. Se întâmplă la fel și în celelalte orașe ale Italiei, chiar dacă, uneori, este dificil să distingi o comunitate regulară de o alta a cărei viață este mai relaxată.

În Franța, primele întemeieri regulare sunt Saint-Barthélemy la Beauvais, în 1037, Saint-Martin la Laon, înainte de 1079, și Saint-Martin des Champs, la Paris, în 1059-1060. Regele supraveghează îndeaproape această ultimă instituție. Prinții procedează la fel. De exemplu conții din Champagne, care contribuie la crearea de colegiale la Provins și la Epernay, exact în același timp[3]. În Franța meridională, mișcarea pare strict contemporană. Patru canonici de la Catedrala din Avignon se instalează,

---

[1] J.-F. LEMARIGNIER, *Aspects politiques des fondations de collégiales dans le royaume de France au XIe siècle*, in *La vita commune* [488], pp. 19-41.

[2] M. GIUSTI, *Notizie sulle canoniche lucchesi* [488], pp. 433-454.

[3] M. VEISSIÈRE, *La collégiale Saint-Quiriace de Provins sous les comtes de Champagne de la maison de Blois (1019-1181)*, in *La vita commune* [488], p. 47 și urm.

cu acordul episcopului, în apropiere de Biserica Saint-Ruf, în ruină atunci. Charta ce le este acordată, la 1 ia-nuarie 1039, le aprobă acțiunea și pune la dispoziția lor, pentru viața comună, o serie de bunuri funciare. Această plecare nu ridică nici o ostilitate printre membrii capitlului catedralei, chiar dimpotrivă. Unul dintre fondatorii de la Saint-Ruf guvernează vreme de ani îndelungați cele două comunități. Între 1080 și 1090, capitlul catedralei sfârșește prin adoptarea cutumelor de la Saint-Ruf[1]. La Aix-en-Provence, evoluția pare identică[2]. S-ar putea urmări mișcarea de întemeiere, dioceză cu dioceză, provincie ecleziastică după provincie ecleziastică, regat după regat. Dezvoltarea vieții regulare privește Anglia, Spania, Italia și Ungaria, precum și teritoriile Imperiului și Franța.

Nu se cunoaște cu exactitate ce rânduială și ce cutume puteau urma toate aceste comunități de clerici. Pier Damiani imaginează viața lor făcând referire la Părinți, la Biserica primitivă, ceea ce pare să indice o stare de căutare mai mult decât norme precise. La acea dată, singura *Regulă* ce putea să servească drept model era aceea promulgată la Aachen, în 816. Or, toate capitlurile se reclamă din acest document, chiar dacă au adoptat sistemul prebendei cu posesiune privată.

La conciliul roman din 1059, Hildebrand cere să se citească în fața preoților *Regula* de la Aachen și cea pe care o urmează comunitățile de clerici reformate de la Roma, în scopul ca papa să le poată aproba pe acestea din urmă sau să le îndrepte dacă era nevoie. Inițiativa lui Hildebrand tinde să pună în evidență insuficiențele *Regulii* de la Aachen și, prin aceasta, el subliniază evoluția spre reformă. Preoții dezaprobă foarte viguros capitolul 115, ce îi autorizează pe canonici să posede cu titlul personal, și

1 CH. DEREINE, *Saint-Ruf et ses coutumes aux XIe et XIIe siècles*, in *RB*, t. 49, 1949, pp.161-182.

2 M.H. LAURENT, *Chanoines et réformes à Aix-en-Provence au XIe siècle*, in *SG*, t. IV, pp.171-190.

capitolul 122, ce reglementează hrana și băutura. De atunci, problema este să știi ce reguli trebuie să urmeze clericii care trăiesc într-o comunitate. Conciliul din 1059 decide să se elaboreze una nouă plecând de la cea a lui Chrodegang și de la cea de la Aachen. Un text de acest gen există. *Regula* de la Aachen este, uneori, pur și simplu corectată. Însuși Grigore al VII-lea stabilește un regulament pentru uzul canonicilor regulari, care însă nu a avut niciodată o răspândire prea mare[1].

În acești ani apar mențiunile despre comunitățile care trăiesc *secundum regulam sancti Augustini*. De exemplu, este cazul celei de la Saint-Denis din Reims, întemeiată în 1067 de arhiepiscopul Gervais. Această formulă semnifică mai ales dorința clericilor de a urma exemplul de viață clericală perfectă ilustrat de episcopul de Hippona. Ea nu dovedește absolut deloc că textul numit impropriu „Rânduiala Sfântului Augustin" este în vigoare, el fiind puțin cunoscut chiar și în ultimele decenii ale secolului al XI-lea. Formula desemnează un mod de viață destinat clericilor. Exact așa înțelege acest lucru Urban al II-lea care, în anumite bule de confirmare a colegialelor, dă citate din *Regula* Sfântului Augustin, în altele din *Vita apostolica* sau chiar din *Vita sanctorum Patrum*[2]. Noutatea cea mai importantă este să se recunoască, așa cum face Urban al II-lea, că acest gen de viață permite să se acceadă la o perfecțiune ce nu este inferioară celei a călugărilor.

Întemeierea de noi comunități de clerici, reforma acelora ce existau deja și introducerea unei vieți regulare, adică potrivit rînduielii, în capitlurile catedralelor sunt diversele etape ce marchează progresul idealului reformator. Nu există integrare în mișcarea generală a reformei gregoriene

---

[1] G. MORIN, *Règlement inédit du pape Grégoire VII pour les chanoines réguliers*, in *RB*, 1901, pp.177-181; G. BARDY *Saint-Grégoire VII et la reforme canoniale du XI*^{e} *siècle*, in *SG*, t.I, 1947, pp.47-64.

[2] M. MACCARRONE, *I papi del'secolo XII e la vita commune e regolare del clero*, in *La vita commune* [488], t.I, pp.349-398.

decât atunci când aceste inițiative sunt acțiunea clericilor și nu a laicilor. Un capitlu era în vremea aceea un loc durabil de influență romană. Înțeleasă astfel, viața comună a clericilor aparte ca un imens câmp de luptă, unde se confruntă convingeri religioase, de o parte, și interese politice, de alta. Reforma se impune lent și se continuă în cea mai mare parte a secolului al XII-lea. Este cât se poate de evident că rămâne parțială. Sunt numeroase capitlurile catedrale, care refuză acest lucru. Se pare că, la urma urmelor, colegialele regulare sunt mai puțin numeroase decât cele care viețuiesc după normele stricte ale sărăciei și ale vieții comune. În provincia ecleziastică Sens, unde se numără mai mult de o sută colegiale, mici sau mari, nu există – dintre acestea – mai mult de cincisprezece care adoptă viața regulară. Uneori, o parte a capitlului acceptă reforma, în timp ce cealaltă o refuză. Se întâmplă astfel la Maguelone, și Urban al II-lea trebuie să scrie canonicilor reformați să aibă răbdare și să nu uzeze de constrângeri. La moartea fiecărui laic, strana sa va fi atribuită unui cleric ce se angajează să trăiască în mod regular.

Marile întemeieri canonice cunosc un succes ce nu se dezminte. Acest gen de viață câștigă în prestigiu. În vreme ce, în secolul al X-lea, vocația de austeritate și de fervoare duce în mod obișnuit spre o mânăstire, aceleași impulsuri religioase, în secolul al XI-lea, determină din ce în ce mai des alegerea comunităților clericale. Există, cu certitudine, o criză a cenobitismului, asupra căruia s-a insistat, probabil, prea mult. Trebuie, mai curând, să recunoaștem că se impune un nou ideal și că acesta este în linia dreaptă a inițiativelor reformatoare. Nu se poate căuta asanarea Bisericii prin moralizarea clerului, fără a promova o viață clericală care să răspundă acestor obiective.

Marile colegiale au un rol la scara creștinătății occidentale, ca și marile mânăstiri. Cele care reușesc cel mai bine se răspândesc și devin conducătoare de ordin în secolul al XII-lea. Cadrul diocezei este depășit rapid. Rânduielile și cutumele sunt aprobate de papi, care nu au

încetat să intervină în favoarea lor. Congregațiile sunt numeroase. Cele mai importante se grupează în jurul celor mai vechi ctitorii: Saint-Ruf d'Avignon, San Frediano din Lucca, Santa Maria in Porto din Ravenna, Rottenbuch, Saint-Nicolas d'Arrouaise etc. Suplețea acestui gen de viață face ca rodnicia sa să se prelungească pe întreg parcursul secolului al XII-lea. De aici derivă marile ordine clericale de la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul celui de al XIII-lea[1].

[1] CH. DEREINE, art. *Chanoines* in *DHGE*.

IV

Locuri și etape

Reforma Bisericii mișcă până la temelii creștinătatea, din moment ce îi implică pe împărat, papa, regele și episcopii. Ea poate fi resimțită până la nivelul local în dioceze și parohii. Aici, credincioșii sunt cei care refuză sfintele taine de la preoții căsătoriți, în alte părți preoții căsătoriți sunt cei ce recurg la acte de violență împotriva episcopilor lor, care încearcă să le impună castitatea. Excomunicările, demiterile, libelurile polemice, luptele provoacă, desigur, tulburarea în spirite. Cum, oare, o confruntare de o asemenea amploare nu ar provoca crize de conștiință? Cum să slujești sub autoritatea unui episcop simoniac notoriu?

Reforma cunoaște succese diferite după regiuni. Ea este mai mult sau mai puțin aplicată. Extirpă mai mult sau mai puțin abuzurile și pune în loc un cler mai mult sau mai puțin reînnoit. Lasă, de asemenea, în derivă probleme nerezolvate.

Istoria reformei gregoriene în detaliu, despre oamenii săi și în particularitățile sale regionale nu este încheiată, lipsește mult până să se ajungă la acest lucru. Situațiile concrete pun în joc atâtea elemente diferite, încât cercetările pot fi și astăzi reluate destul de ușor. Diversitatea triumfă până la punctul în care se pun întrebări în legătură cu existența cu adevărat a disputei investiturilor în Franța și în Anglia.

A. GERMANIA

Reformatorii romani se lovesc cel mai violent de ostilitatea regilor Germaniei, de așa manieră încât acțiunea lor se află în mai multe rânduri serios compromisă. Ar fi imprudent să explicăm această confruntare discutând despre caracterul lui Henric al IV-lea și ostilitatea sa față de Grigore al VII-lea. Motivația generală ține de faptul că tradițiile imperiale sunt incompatibile cu orientarea reformei. Restul sunt întâmplări.

Regele Germaniei, candidat la Imperiu, are drepturi și îndatoriri față de Biserică și în mod special față de Scaunul apostolic. Ele nu sunt nici atât de vechi, din moment ce au fost reafirmate la Conciliul de la Sutri, în 1046, în cursul căruia Henric al III-lea a demis doi papi și a făcut alegerea celui de al treilea. Or, intervenția sa a fost acceptată de întreaga Biserică. Se șterge cu greu amintirea evenimentelor care, în momentul cel mai decisiv al reformei, nu au nici un sfert de secol.

În Germania, episcopii sunt obișnuiți cu intervențiile regelui în viața religioasă. Henric al II-lea și Henric al III-lea au înmulțit gesturile care marcau caracterul lor sacru, și prerogativele pe care le-au exercitat nu au ridicat decât foarte slabe proteste. Episcopii sunt favorabili Bisericii imperiului, de la care ei iau un beneficiu considerabil. Episcopatul german nu se îndoiește, cu toate acestea, de primatul pontifical, el dorește doar ca el să se exercite în respectarea instanțelor locale. Această poziție nuanțată este greu de susținut în perioada conflictelor acute. La fel, nu toți episcopii sunt ostili reformei, în toate aspectele ei. În sfârșit, ei nu sunt cu toții devotați regelui, încât să treacă dincolo de obligațiile lor față de papă. Astfel se explică tergiversările lor, eschivările și scuzele lor. La drept vorbind, poziția unora dintre ei este prea puțin de invidiat.

Regatul Germaniei nu este unanim. El este constituit din ducate ce corespund etniilor. Regele nu este deopotrivă acceptat de toate popoarele. Or, caracterul electiv al monarhiei nu este decât o simplă amintire. Adunările

celor mari preiau de aici o autoritate pe care ele nu o au în altă parte. De aceea, în Germania, confruntarea dintre Henric al IV-lea și Grigore al VII-lea se complică cu o gravă problemă politică. Un rege excomunicat își vede puterea amenințată, din cauză că un rival își poate face apariția cu această ocazie. Nu există așa ceva în Franța, unde aceeași sancțiune nu provoacă niciodată o criză politică.

Henric al IV-lea a primit notificarea demiterii sale de către papă, la Utrecht, în ultimele zile din martie 1076. Necazurile au început numaidecât. Adunarea de episcopi pe care a convocat-o la Worms, în ziua de Rusalii, din același an, este un eșec, la fel și cea de la Mainz, de la sfârșitul lui iunie. Germania se îndreaptă spre alegerea unui nou rege. Devine un fapt împlinit, la 13 martie 1077, la dieta de la Forchheim, în prezența legatului pontifical. Între timp, Henric al IV-lea obținuse iertarea sa la Canossa, la 28 ianuarie 1077. De aceea, valoarea juridică a alegerii lui Rudolf de Suabia este nesigură și ungerea sa la Mainz nu schimbă cu mult situația. Însuși papa este ezitant și refuză să îl considere pe prinț, ales de partizanii săi în Germania, ca adevăratul rege. Rudolf de Suabia nu este lipsit nici de forță militară nici de capacitate. Războiul, care îl opune lui Henric al IV-lea, cunoaște o alternare între succes și eșec, care îl pune pe salian în dificultate. Moartea lui Rudolf, în toamna lui 1080, dezorganizează opoziția. Saxonii, adversarii cei mai hotărâți ai lui Henric al IV-lea, acceptă un armistițiu ce permite regelui să întreprindă o operațiune militară de anvergură în Italia. Anii 1084-1085 sunt foarte dificili pentru aliații papei. Henric al IV-lea repurtează câteva succese, ce îi permit să-i demită pe episcopii fideli Romei. Războiul civil se reia fără încetare, iar regele nu reușește să înlăture centrele de opoziție.

Atitudinea lui Henric al IV-lea față de Grigore al VII-lea nu este o simplă ostilitate fără fisuri. Regele Germaniei ar fi fost flatat să obțină prin negociere și presiune militară realizarea ambițiilor sale. Ar fi fost mai bine să primească coroana imperială de la un papă legitim. Regele trebuie să

se împace cu Grigore al VII-lea sau să-l demită. Oricât de pătruns este de îndatoririle sale, Henric al IV-lea știe că această ultimă cale nu este dintre cele mai ușoare. Sunt numeroși prinții și episcopii, chiar în Germania, care exprimându-și rezerve față de Grigore al VII-lea, îi recunosc totuși caracterul de suveran pontif legitim. Alegerea antipapei Clement al III-lea, la Brixen, nu este un succes. Episcopii se eschivează când regele îi convoacă la adunări care trebuie să-l recunoască și nici un rege din Europa Occidentală nu-l urmează pe Henric al IV-lea în schismă. Suveranul nu pare, de altfel, să facă mare caz de protejatul său și nu încetează să negocieze cu Grigore al VII-lea. La confruntările cele mai grele, trimișii nu încetează să meargă de la un protagonist la altul.

Nici despre partea Romei unanimitatea nu este asigurată. Unii cardinali dezaprobă metodele de guvernare ale lui Grigore al VII-lea, tendința sa de a se amesteca în chestiunile politice, în sfârșit, intransigența sa care amenință ca totul să eșueze. Cardinalul Hugues Candide, legat în mai multe rânduri, este primul care îl părăsește. Este prezent la Brixen, în adunarea care l-a ales pe Clement al III-lea. La începutul lui 1084, în momentul când Henric al IV-lea se pregătește să ia cu asalt Roma, 13 cardinali lipsesc. Papa nu este urmat în exil decât de o minoritate de reformatori fideli.

Aceste evenimente, atât în Germania cât și în Italia, complică disputele și înmulțesc dezbaterile anexe. Problemele esențiale ale reformei pontificale dispar sub o mulțime de chestiuni politice urgente. Are, oare, papa dreptul să-l demită pe rege, iar alegerea unui antirege este ea întemeiată? Este, oare, îndreptățită revolta saxonilor și a altor supuși? Schisma este acum desăvârșită, iar reducerea sa este prealabilul pentru orice revenire la viața normală. La urma urmelor, ce puteri religioase sunt legitime? Împotmolirea este cât se poate de evidentă de o parte și de alta.

Conflictul dintre regele Germaniei și papă nu dă câștig nici unuia dintre adversari. Regele nu a putut triumfa, pentru că Henric al IV-lea nu a putut să-și impună

antipapa în fața Bisericii, iar mai târziu Henric al V-lea nu a putut trage vreun profit durabil dintr-un concordat extorcat cu forța. La urma urmelor, conștiința Bisericii îl dezavuează pe regele Germaniei.

Papa, în ceea ce îl privește, nu a reușit să-i vină de hac regelui nici prin excomunicare, nici prin demitere, nici prin armele aliaților săi. Episcopii germani nu găsesc în tradiție justificarea serioasă pentru acțiunea lui Grigore al VII-lea împotriva regelui lor. Niciodată un papă nu a demis un împărat. Nu este acceptat un act nemaiîntâlnit.

Prin forța lucrurilor apare necesitatea unui acord, a cărui elaborare este complicată de toate problemele născute din luptele îndelungate pe teren. Henric al V-lea, a cărui înfrângere nu a fost dobândită, este reintegrat în Biserică fără să fie constrâns la penitență și fără să-i fie dată vreo iertare. Până la concordatul de la Worms, nimeni nu-i contestă regelui dreptul de a-i desemna pe episcopi. Cu toate acestea, unii dintre ei, pe care i-a ales chiar el, ca arhiepiscopul de Mainz, Adalbert, sunt, în timpul ultimilor ani de luptă, cei mai viguroși partizani ai Romei. Pacea negociată și evoluția episcopatului german dispensează Sfântul Scaun de orice epurare. Reforma începe în Germania, cu prescrierile și conciliile sale locale, o dată luptele sfârșite. Rămâne, totuși, un contencios greoi, cu probleme de persoane, de bunuri confiscate, fără să mai vorbim despre neclaritățile concordatului.

B. REGATUL FRANȚEI

În regatul Franței, Capețianul dispune de un anumit număr de episcopii. Chiar atunci când reședința este situată într-un principat vasal, are de aici destule avantaje, materiale, politice și militare. Henric I și Filip I își vând episcopiile și caracterul simoniac al numeroaselor numiri episcopale nu poate fi negat. Capețianul este puternic atașat de dreptul său de desemnare, pentru că este unul din rarele mijloace de care dispune pentru a interveni în

regiuni unde puterea sa efectivă este slabă. Drepturile sale asupra arhiepiscopiei de Reims, de Sens, de Tours și de Bourges îi permit să acționeze printr-o persoană intermediară asupra episcopilor din aceste patru provincii ecleziastice. Abațiile regale sunt la fel de numeroase, în mod obișnuit șaizeci, deoarece cifra acestora este variabilă pe măsura donațiilor. Aceste mânăstiri apar ca prelungiri ale domeniului regal. Legăturile dintre monarhie și unele mari întemeieri sunt evidente în mod special în capitală.

Capețianul nu prea este accesibil idealului de reformă religioasă, el nu are nici simțul moral, nici spiritualitatea atât de elevate pentru a-i înțelege scopul. Este puțin favorabil pentru o reformă care transformă structurile Bisericii și îl face să piardă drepturi prețioase. În aceste condiții, cel mai curios este că reforma s-a putut înfăptui în Franța fără ca acesta și papalitatea să ajungă din această cauză la un război deschis.

În ceea ce o privește, Roma face dovada unei prudențe aproape lumești. Grigore al VII-lea nu permite promulgarea decretului despre investituri decât cu doi ani întârziere, la Conciliul de la Autun, în 1077. Este acțiunea legatului Hugues de Die. Însuși papa se ferește să-i urmeze aplicarea și acceptă numirile episcopale făcute de rege, atunci când nu sunt pătate de simonie. De aceea relațiile, fără a fi cordiale, nu sunt rele. Cu toate acestea, îndemnurile papei rămân fără efect asupra regelui.

Urban al II-lea este și mai cooperant. El acceptă explicațiile episcopilor ce se află în situații vinovate. În 1092, divorțul lui Filip I și recăsătorirea sa cu Bertrade de Montfort, pe care i-a luat-o contelui de Anjou, infracțiune gravă după normele moralei pe care gregorienii se străduiesc să o impună societății laice, obligă papalitatea la intervenții de care ea s-ar fi dispensat cu plăcere. Roma îi lasă regelui timpul să se îndrepte, și face aceasta cu larghețe. Filip I este excomunicat în 1094, de legatul Hugues de Die, la doi ani după greșeala sa, într-un moment când Urban al II-lea a triumfat asupra lui Henric al IV-lea în

Italia și a revenit victorios la Roma. Considerațiile politice par să fi temperat zelul pentru morală.

Exigențele papalității asupra capitolului investiturilor nu sunt formulate într-un mod explicit decât în 1100, prin alegerea controversată de la Beauvais și într-un moment când papa este intransigentul Pascal al II-lea. Acest conflict, ce se adaugă aceluia provocat de recăsătorirea și excomunicarea lui Filip I, face ca acești primi ani ai secolului al XII-lea să fie cei mai dificili. Disputa investiturilor nu reprezintă mare lucru în Franța, din moment ce începe târziu, într-un moment când compromisurile pot fi luate în considerare[1].

Simpla reformă morală a Bisericii fusese primită fără bucurie de Capețian, care își arătase reaua-voință încă de la începuturi. Regele Franței le interzice episcopilor săi să participe la conciliul ținut la Reims de Leon al IX-lea, în 1049. Este singura măsură pe care o poate lua și care nu are prea mare eficacitate. Autoritatea Romei asupra episcopilor este mai ușor recunoscută în Franța, decât în Germania, deoarece structurile vechi ale Bisericii sunt mai dezagregate aici, iar episcopatul este mai puțin grupat în jurul mitropoliților. Regele nu mai are capacitatea să intervină la curia pontificală pentru a limita inițiativele. Nu mai poate nici măcar să-i împiedice pe legați să-și exercite activitățile pe teritoriul regatului, deoarece el nu este în măsură să interzică vasalilor săi să-i primească pe trimișii papei. Nu are superioritate, realmente, decât asupra episcopilor care se pot teme de mânia sa mai mult decât de cea a legatului. Pe scurt, obstrucția pe care Capețianul ar face-o reformei este dificil de organizat, cu atât mai mult cu cât temele propuse de gregorieni nu rămân fără ecou în Franța. Până în 1100, nu este vorba decât de morală și de simonie și în aparență drepturile regelui nu sunt în cauză. De fapt, indirect, autoritatea romană nu încetează să crească.

---

[1] A. FLICHE, *Y a-t-il eu une querelle des investitures en France et en Angleterre?*, in *RB*, t.46, 1934, pp.283-295.

Numeroși episcopi erau în măsură de a se putea apăra. Ei aveau pe loc acuzatori, simpli clerici, canonici, călugări, care nu ezitau să compară în fața unui conciliu sau în fața legatului. Fiecare adunare este o încercare dură. Se cere de la ei un jurământ, se cer explicații și justificări. Cutare episcop fuge înainte de a se discuta cazul lui, un altul, stupefiat, nu reușește să rostească un cuvânt în apărarea lui. Reforma în amănunt este o serie de fapte particulare de acest fel. Rezistența îndelungată a arhiepiscopului Manassès, care reușește să se eschiveze de loviturile aduse de legatul Hugues de Die, este cu siguranță episodul cel mai celebru și cel mai caracteristic. În ceea ce privește reforma morală, din cauza tipului de sancțiuni, marea perioadă este cea a conciliilor dintre 1077 și 1081. Prea severe, deciziile luate la aceste diverse întâlniri nu pot fi menținute în totalitate. Grigore al VII-lea însuși trebuie să îndulcească pozițiile legatului său și să caseze câteva dintre sentințele sale.

Călătoria lui Urban al II-lea în Franța este deopotrivă unul dintre marile momente ale acestui efort de reformă. Pregătită de ani de politică conciliantă, călătoria se efectuează în condiții excelente, deoarece papalitatea a ieșit biruitoare în Italia asupra împăratului și propune prin cruciadă o acțiune militară și religioasă, ce provoacă entuziasmul mulțimilor[1]. Această propunere conferă reformei marele proiect care îi lipsea până atunci. Ea mobilizează sub autoritatea papei forțele creștine. Din acest punct de vedere, și oricare ar fi colaborarea dintre prinți, ea ilustrează prevalența papei și capacitatea sa de a interveni direct până la nivelul cel mai umil. Chemarea la cruciadă arată că papa este conducătorul creștinătății.

Acțiunea pontificală nu întâlnește aceleași obstacole în Franța meridională. Autoritatea asupra bisericilor este dispersată aici în numeroase mâini, și uneori, împărțită între mai mulți îndreptățiți. Puterea acelora care o

[1] R. CROZET, *Le voyage d'Urban II et ses négociations avec le clergé de France*, in *RH*, t. 179, 1937, pp.271-310.

exercită nu depășește cadrul local. În sfârșit, nici unul dintre acești prinți nu se poate prevala de o ungere. Unii, dintre cei mai importanți, par foarte devotați față de Scaunul apostolic. Este cazul lui Raymond al IV-lea de Saint-Gilles, conte de Toulouse, al lui Pierre de Melgueil, al lui Bertrand al II-lea, conte de Provența și chiar al lui Amédée al II-lea, conte de Savoia. Grigore al VII-lea îi consideră pe unii dintre ei drept credincioși Bisericii romane. Mai mult, tradiția carolingiană era mai fragilă în Sud. Coeziunea corpului episcopal este mai slabă și autoritatea mitropoliților este relativă. Abundența episcopiilor de mici dimensiuni și destul de sărace face țara mai docilă față de influența romană.

Unele abuzuri sunt manifeste aici, iar simonia era aici un fapt curent. Cu toate acestea, se impune să nu confundăm vânzarea unei episcopii sau a unei parohii cu redevențele cutumiare pe care un stăpân laic este în drept să le ia, ca o contrapartidă a protecției pe care o acordă. Aceste drepturi, care nu sunt exorbitante, sunt plătite fără împotrivire. Caracterul lor de redevență publică le scapă gregorienilor care nu par să fi înțeles cum se cuvine condiția juridică a Bisericii în țările meridionale.

Sub pontificatul lui Alexandru al II-lea, Franța meridională este traversată în două rânduri de Hugues Candide, care ține un conciliu important la Avignon, în 1063, și alte două la Auch și, respectiv, Toulouse, în 1068. Intervențiile lui Grigore al VII-lea, prin ceea ce ele au intempestiv, arată că papa nu consideră util să dea dovadă de prudență sau de diplomație în această regiune. În 1079, el ordonă clericilor de la Arles să aleagă un nou arhiepiscop, în vreme ce predecesorul său nu este încă demis în mod regular de către un conciliu, iar el le șoptește numele unui candidat. La Narbonne, el profită de rivalitatea pentru scaunul episcopal pentru a-și impune alegerea. În același an, el unește mânăstirea Saint-Victor din Marsilia cu San Paolo Fuori le Mura de la Roma și o leagă direct de Roma, atribuindu-i aceleași privilegii ca și Clunyului. Ținând seama de importanța dependențelor și

a posesiunilor abației din Marsilia în toată regiunea, influența pontificală progresează dintr-o dată. El numește în fruntea acestei abații pe călugărul Richard, fratele precedentului abate Bernard, și face din el cardinal preot al Bisericii romane și legat. Situația abatelui de la Saint-Victor este asemănătoare cu aceea a abatelui de la Montecassino, iar această distincție de cardinal, foarte rară, spune destul despre sprijinul pe care papa îl sconteaza din partea congregației din Marsilia.

Pătrunderea influenței romane în Franța meridională este ușoară. Misiunile legaților nu întâlnesc mare opoziție. Totuși, considerată în amănunt, reforma intră lent în cursul faptelor. Adoptarea vieții regulare de capitlurile catedrale este parțială, iar mișcarea se prelungește foarte mult în secolul al XII-lea. Restituirea bisericilor și a dijmelor ținute de laici nu se face fără rezistență. Poate că în Franța meridonală lipsește un mediu reformator, cultivat și religios, capabil să prelungească inițiativele venite de la Roma[1].

C. *PENINSULA IBERICĂ*

În peninsula hispanică, eforturile papalității se îndreaptă cu totul spre altceva. Cert, există problemele de morală cunoscute în întreaga Europă. În Catalonia, în regatul Aragonului și în cel al Castiliei, căsătoria preoților pare mai puțin răspândită decât în alte părți. Autoritățile locale veghează la acest lucru și acordă sprijinul lor diverșilor legați pentru ca aceștia să-și îndeplinească misiunea. Nici simonia nu este necunoscută. Conciliul de la Gerona, din 1078, apoi cel de la Burgos, din 1080, o interzic în mod expres.

Cu toate acestea, Roma nu consideră necesară aplicarea decretului ce interzice investiturile laice. Nici interdicția

---

[1] L. DE LAGGER, *Aperçu de la réforme grégorienne dans l'Albigeois*, in *SG*, t.II, 1947, pp.211-234.

conciliului roman din 1075, nici reînnoirea sa, din 1080, nu sunt proclamate în Spania. Este eschivată disputa învestiturilor propriu-zise. Acest lucru este cu atât mai ușor cu cât amenințarea permanentă a Islamului întărește sentimentul de identitate creștină. Operațiunile militare ale *reconquistei* se află la originea spiritului de cruciadă, iar această mentalitate este foarte mult prezentă în aceste regate. O papalitate reformată, gata să binecuvânteze armatele și capabilă să exercite o autoritate universală apare ca un auxiliar prețios. De aceea, revendicările Romei asupra teritoriilor reluate de la musulmani nu sunt respinse. Influența romană este mare în Catalonia, și regele Aragonului se vrea credincios papei, căruia îi recunoaște drepturi temporale excepționale. Se întâmplă oarecum altfel în Castilia, unde particularismul este mai mare și unde regele Alfonso al VI-lea dă dovadă de mai multă independență. Introducerea suzeranității pontificale este concomitentă cu legarea Bisericii locale de Roma și de reforma sa.

În Spania, Roma este preocupată în primul rând de supraviețuirea vechilor tradiții ale Bisericii spaniole, practici ecleziastice și liturgice moștenite din epoca regatului vizigot. Papalitatea suspectează aceste rituri ca fiind vehicule de erezie[1]. Insinuarea este discutabilă. De fapt, aceste tradiții par o frână pentru influența romană și nu corespund voinței unificatoare care prevalează curiei. Încă de la pontificatul lui Alexandru al II-lea, legații primesc drept misiune să introducă în Spania liturghia romană în locul liturghiei mozarabe. Au în curând satisfacție în Aragon, unde acest proiect are sprijinul regelui. Astfel, la 22 martie 1071, la mânăstirea San Juan de La Peña, episcopii de Jaca și de Roda, în prezența cardinalului legat Hugues Candide și a regelui, celebrează *prima* și *terța* după ritul mozarab și *sexta* după ritul roman, singurul utilizat după aceea.

---

[1] Roma folosește termenii *Toletanae illusionis superstitio* în legătură cu acest rit, citat de G. TELLENBACH, *Die Bedeutung des Reformpapsttums für die Einigung des Abendlandes*, in *SG*, t.II, 1947, p. 125 și urm.

Schimbarea este mai dificilă în Castilia. Grigore al VII-lea o cere regelui și episcopilor, printr-o scrisoare, în 1074. Începe atunci o perioadă de tranziție în care coexistă cele două rituri. Legația cardinalului Richard, din 1078, are o influență decisivă. Cu toate acestea, el se lovește de opoziția abatelui Robert de Sahagun, un clunisian care are încrederea deplină a lui Hugues de la Cluny. Chestiunea rămâne obscură, iar opoziția surdă față de creșterea influenței pontificale în Castilia degradează întrucâtva raporturile dintre Castilia și ilustra abație burgundă. Voința romană triumfă, cu ajutorul lui Alfonso al VI-lea, care îl înlocuiește pe abatele Robert cu Bernard, din care face, ceva mai târziu și cu de la sine putere, arhiepiscop de Toledo[1].

D. STATELE ANGLO-NORMANDE

În Normandia, reforma poate conta pe sprijinul ducelui Wilhelm, al cărui simț de bună administrare se alătură preocupărilor morale și religioase ale Romei. Începând cu maturitatea sa, prințul își exercită drepturile tradiționale ale puterilor temporale asupra bisericilor și mânăstirilor. El numește, fără simonie, episcopii, iar alegerile sale sunt judicioase. Protejează mânăstirile, întemeiază altele noi și dă dovadă de severitate față de clericii căsătoriți și care trăiesc în concubinaj.

De aceea, încă de la începuturile reformei, papalitatea întreține cele mai bune raporturi cu ducele. Grigore al VII-lea, care îi este recunoscător „pentru că nu a vândut bisericile, i-a constrâns pe clerici la castitate, a făcut să domnească pacea și dreptatea printre supușii săi și nu a cedat dușmanilor lui Christos“, exprimă cu exactitate sentimentele curiei romane[2]. Voința ducelui și încrederea

---

[1] L. DE LA CALZADA, *La proyeccion del pensamiento de Gregorio VII en los reynos de Castilla y Leon,* in *SG*, t. III, 1948, pp. 1-87.

[2] *Registrum*, LX, 5.

papalității nu suprimă totuși câteva tare și vicii venite de la domniile precedente. Cert, în Normandia există un grup important de clerici și călugări care se disting, în primul rând, prin bunele lor moravuri, învățătura și evlavia lor. Este rezultatul unei restaurări monastice întreprinse încă din ultimele decenii ale secolului al X-lea, a cărei fervoare și rodnicie nu se dezmint. Există, de asemenea, un cler cu calități mai puține care este, probabil, cel mai numeros. Trăiește după criteriile lumii și este destul de des căsătorit. La Conciliul de la Rouen, din 1074, preoții care nu doresc să-și alunge soția încearcă să-l lapideze pe arhiepiscopul Jean. Sinodul de la Lillebone, din 1080, revine asupra aceluiași subiect, ceea ce este un indiciu foarte sigur al caracterului permanent al problemei. Asemenea fapte, ce permit să se aprecieze rezistența profundă la reformă, în vreme ce prințul și episcopatul sunt deja cuceriți, lasă se întrevadă că este vorba cu tărie despre o acțiune de lungă respirație, ce ține de transformarea progresivă a moravurilor. Colaborarea ducelui, fapt destul de rar, nu este capabilă să aducă o soluție rapidă la deficiențe foarte ancorate în obișnuințe.

Cucerirea Angliei, în 1066, cu acordul papei lasă să se întrevadă sfârșitul dezordinilor ce durează din 1051. Aristocrația anglo-saxonă, ce îl domină pe regele Eduard Confesorul, și-a instalat propriii candidați în scaunele episcopale, alungându-i pe titulari. Arhiepiscopul Stigand care, în termenii dreptului canonic este un intrus, este în plus ostil papalității reformate, până la a adera la antipapa Benedict al X-lea. În 1070, la Conciliul de la Winchester, apoi la cel de la Windsor, legații îi demit pe toți episcopii hirotonisiți de Stigand. Clericii normanzi sunt însărcinați să-i înlocuiască. Lanfranco, abate la Bec, devine arhiepiscop de Canterbury și conducător al Bisericii Angliei, conciliul tranșând pentru prima oară diferendul ce opunea acest scaun celui de York.

Această bună înțelegere dintre regele Wilhelm și papalitate nu dădea nici o urgență publicării decretelor despre învestitura laică. Regele, foarte gelos pentru autoritatea

sa, nu ar fi tolerat aceasta, iar papalitatea avea alte griji. Câteva incidente fără consecință demonstrează că Wilhelm se consideră drept conducătorul Bisericii locale. În 1079, îi interzice lui Lanfranco să întreprindă o călătorie la Roma pentru a fi lângă papă, și-și menține refuzul în ciuda protestelor lui Grigore al VII-lea. La fel, legații nu pot notifica direct deciziile apostolice episcopilor. Reforma, în Anglia, este chestiunea regelui și arhiepiscopului Lanfranco. Acesta din urmă se folosește de acest lucru și ține în mod regulat sinoade, la Winchester, în 1072, la Londra, în 1075, la Winchester, în 1076, la Westminster, în 1077, la Gloucester, în 1080 și 1085. Poziția Bisericii din Anglia este de așa natură încât ea trebuie să facă compromisuri. Sinodul din 1076 acceptă ca preoții care locuiesc în burguri și castele să-și poată păstra soțiile. Cu toate acestea, nici o nouă căsătorie nu este tolerată. Nimic nu dovedește că episcopii au avut mijloacele de a impune această decizie clerului lor.

Moartea Cuceritorului, în 1087, pune capăt acestei colaborări. Wilhelm cel Roșcat, regele Angliei, se dedă la tot felul de malversațiuni împotriva Bisericilor și refuză, în plus, să ia parte la lupta ce îl opune pe Urban al II-lea lui Clement al III-lea. Moartea lui Lanfranco, în 1089, îi lasă câmp liber de acțiune și Urban al II-lea a considerat mai folositor să aibă răbdare. După o lungă vacanță, numirea lui Anselm ca arhiepiscop de Canterbury urma să provoace izbucnirea crizei.

Anselm îl recunoștea pe Urban al II-lea și hotărârea sa l-a constrâns pe Wilhelm cel Roșcat să procedeze la fel. Regele s-a opus unei călătorii a arhiepiscopului la Roma, deoarece nu înțelegea să renunțe la drepturile pe care le exercitase tatăl său. Deosebit de abil, pare să fi putut obține mandatul de a numi legații pontificali în Anglia, astfel încât autoritatea apostolică nu se putea exercita aici fără controlul său. Pus în imposibilitatea să țină concilii și să continue lucrarea reformatoare, Anselm, care era în permanent conflict cu regele, a ales exilul.

Anselm nu s-a întors în Anglia decât după moartea lui

Wilhelm cel Roșcat, sub domnia lui Henric I Beauclerc, în 1100. Opera de reformă trebuia reluată. La Conciliul de la Londra, din 1102, se aduce din nou vorba de nicolaism și simonie. În acest moment izbucnește disputa investiturilor, cu adevărat. Henric I, în ciuda marii sale valori morale și a respectului său pentru Biserică, nu înțelegea să renunțe la puterile exercitate până atunci de rege. Or, se întâmplă următorul fapt: conciliul ținut de Pascal al II-lea la Laterano, în primăvara lui 1102, reînnoiește toate decretele despre interzicerea învestiturii laice. Papa le semnalează arhiepiscopului și regelui că trebuie să fie aplicate în Anglia. Era, de fapt, o situație nouă. Intransigența regelui și cea a papei interzic orice compromis. Anselm reia atunci calea exilului. Ideile lui Yves din Chartres s-au impus progresiv și furnizează principiile unei reglementări a acestui conflict[1]. La întrevederea de la Laigle, din 1105, după lungi demersuri de apropiere, Sfântul Anselm și Henric I pun bazele unui acord. În 1106, o scrisoare a lui Pascal al II-lea îl autoriza pe Anselm să-i ungă pe episcopii, aleși cum se cuvine, care ar fi jurat credință regelui. Această soluție a fost definitiv acceptată, în 1107, de o adunare ținută în Londra.

Introducerea reformei în Irlanda trece drept o problemă a arhiepiscopilor de Canterbury, din moment ce ei revendică primatul asupra insulelor britanice. Lanfranco, în 1074, la moartea primului episcop de Dublin, îl hirotonisește pe succesorul lui. El reînnoiește acest gest, în 1084, ceea ce dovedește că deține jurisdicția asupra acestui scaun episcopal, cel puțin.

Aceste fapte cunoscute nu exclud, cu toate acestea, raporturile directe dintre Biserica din Irlanda și papalitate.

---

[1] Drumul către această soluție este jalonat de câteva opere. *De consecratione pontificum et regum* a anonimului din York este, în 1102, favorabilă tezei regale. *De regia potestate et sacerdotali dignitate* a lui HUGUES DE FLEURY, discipolul lui Yves din Chartres, este dedicată lui Henric I. Această lucrare este compusă în 1103-1104.

În secolul al XI-lea, ea își păstrează vechea organizare foarte deosebită. Episcopii, care toți, sau aproape toți, locuiesc în marile centre monastice, își exercită funcțiile liturgice sub autoritatea abatelui, cel mai adesea. Ei nu dețin putere de jurisdicție asupra unei dioceze determinate. Autoritatea lor spirituală ține de prestigiul lor, de influența lor sau de puterea regelui de care sunt legați. Este cât se poate de evident că papalitatea dorește introducerea unei structuri geografice și jurisdicționale asemănătoare cu cea de pe continent. Un sinod ținut la Cashel, în 1101, îi reunește pe cei mari, regii și prelații, sub autoritatea episcopului Maolmuire, al cărui prestigiu personal este mare și care a primit, în plus, delegația autorității apostolice. În 1111, episcopul de Limerick, Gilbert, conduce ca legat pontifical primul conciliu al întregii Biserici din Irlanda și introduce organizarea continentală[1].

E. ITALIA

În Italia, situația este foarte diferită, după cum este vorba de nord, de centru sau sud. În nord, se face simțită autoritatea regelui Germaniei, în mod regulat, prin intermediul conților și al episcopilor. Un cancelar, luat din cadrul episcopatului local, conduce administrația. Regele îi numește pe episcopi, ale căror puteri civile devin foarte importante încă de la sfârșitul ultimilor ani ai secolului al X-lea. Episcopatul oferă câteva mari figuri de prelați, mari seniori, ce apără interesele orașului lor, fini politicieni, administratori zeloși ai unei dioceze, dar fără profunzime spirituală. Simonia face ravagii din moment ce este suficientă favoarea unui prinț pentru a obține aceste funcții atât de apreciate. Printre episcopii din această regiune își găsește curtea Germaniei partizanii cei mai afișați: Cadalus era episcop de Parma, iar Clement al III-lea, arhiepiscop de Ravenna.

---

[1] A. GWYNN, *Gregory VII and the Irish Church*, in *SG*, t. III, 1948, pp. 105-128.

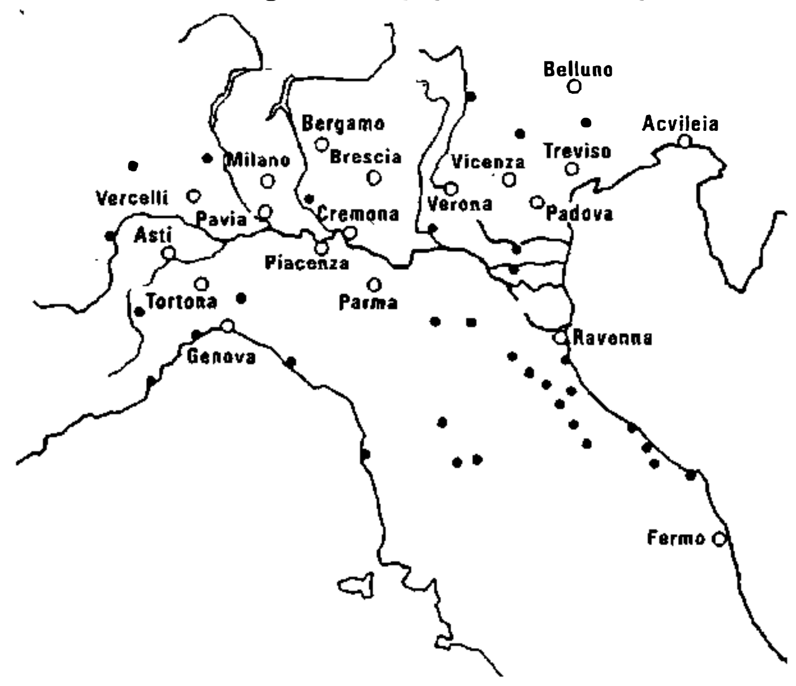
Acest episcopat din Italia de Nord este unul dintre cele mai refractare la reformă. Pare să fi fost prea puțin sensibil la aspirațiile religioase care apăreau în mișcările monastice și eremitice de la sfârșitul secolului al X-lea și începutul celui de al XI-lea. Criticile pe care i le adresează Pier Damiani cu vehemență și în cele mai diverse opere ale sale se rezumă, toate, la această lipsă de spirit religios. Eremitul de la Fonte Avellano nu pare să aștepte mare lucru din partea clerului. Impresia este un fel de incapacitate de a se reforma fără intervenția exterioară. Pe scurt, reforma episcopală, atât de importantă în Germania și chiar în Franța, pare să lipsească în totalitate.

Ostilitatea episcopatului față de reformă este agravată de considerații omenești. La Milano, Biserica locală reflectă destul de bine repartizarea forțelor sociale. Reforma pune în cauză această ierarhie. Este o mișcare religioasă populară, Pataria, aceea care constituie vârful de lance pentru reformă. Se întâmplă la fel și în celelalte orașe. Episcopii, susținătorii împăratului, văd în poporul ridicat împotriva clericilor nedemni niște revoltați ce au tulburat ordinea publică la instigarea agenților curiei romane. Regăsim – fără a fi surprinși – un mare număr dintre acești episcopi la adunarea de la Brixen. Ei sunt, mai mult decât episcopii germani, ațâțători la alegerea antipapei Clement al III-lea.

În Italia Centrală, se întâmpla cu totul altfel, deoarece marchizatul de Toscana scăpase de mai multă vreme de sub autoritatea regelui Germaniei. În plus, întreaga regiune ține de provincia ecleziastică a Romei, a cărei influență se face simțită fără intermediar și încă de la începuturile reformei. Aici a întreprins papalitatea cel mai devreme un mare efort de reformă. Toate sinoadele din post, în vremea pontificatului lui Alexandru al II-lea, se referă la aceste episcopii. Conciliile locale, sporadice în alte părți, sunt aici anuale. Strâns asociați papalității, acești episcopi se găseau în jurul lui Grigore al VII-lea la conciliul roman din 1075, în timpul deciziilor capitale pentru istoria creștinătății.

În Italia de Sud, Biserica mai avea încă nevoie să fie

reconstruită, mai mult decât să fie reformată. Partea de nord a ținutului a fost străbătută de sarazini, care au jefuit mânăstirile. În sud ei s-au instalat mai temeinic, iar în momentul când începe reforma Bisericii, ei ocupă în întregime Sicilia. În această insulă, dominația lor a făcut să dispară aproape în totalitate ierarhia creștină, iar viața monastică se stinge. Însăși populația este în parte cuce-



HARTA 5. – *Episcopii favorabile lui Henric al IV-lea în Italia*
o Episcopii al căror titular este la Brixen pentru alegerea antipapei Clement al III-lea.
• Alte episcopii

rită la Islam. Bizantinii au întreprins un mare efort militar împotriva musulmanilor și s-au reinstalat în forță în Puglia și Calabria. Aceste regiuni, parțial sau aproape în totalitate elenizate, s-au legat de patriarhul grec al Constantinopolului. Roma consideră că aceste teritorii

trebuie să-i dea ascultare. Are, prin urmare, tendința să susțină acțiunile militare îndreptate împotriva bizantinilor. În principatele lombarde, sosirea normanzilor provoacă grave tulburări. Acești oameni de arme jefuiesc fără rușine bisericile și molestează persoanele. Ei sunt în acel moment pe punctul de a deveni stăpâni pe situație.

Politica pontificală în Italia de Sud este rezultatul unui eșec militar și al unui succes diplomatic. Voința de a împiedica prin forță instinctele agresive ale normanzilor ajunge la un eșec complet. Leon al IX-lea, intrând în luptă în mod imprudent, este învins și făcut prizonier. Eliberat, el trebuie să se înțeleagă cu vecinii săi. Normanzii, care înțeleg destul de repede interesul unei alianțe cu papalitatea, dau asigurări de bunele lor intenții și fac oferte de servicii. Nicolae al II-lea, care este ales trecându-se dincolo de drepturile regelui Germaniei și împotriva aristocrației romane, este dispus în totalitate la o înțelegere. Este încheiată o alianță, la Melfi, în 1059. Ea este menținută de Alexandru al II-lea și de Grigore al VII-lea, în ciuda raporturilor destul de acre cu Robert Guiscard. Mai târziu, ea devine una din datele tradiționale ale politicii pontificale, luată în discuție în cazuri excepționale.

La Melfi, în 1059, Robert Guiscard și Richardo de Capua s-au declarat fideli papei și primesc confirmarea cuceririlor lor și a celor pe care le vor întreprinde. Ei se angajează prin jurământ să supună papei toate bisericile și tot ceea ce ține de ele. Însemna promisiunea de a face să reintre sub ascultarea romană clerul Italiei de Sud și de a-l latiniza. Pe scurt, cele două puteri își recunosc una alteia domeniile și își conced avantajele reciproce în detrimentul tuturor celorlalte.

Recucerirea Bizanțului și a Islamului se operează lent. Dacă Reggio cade în 1059 și Brindisi în 1062, recâștigarea Siciliei nu este împlinită decât în 1091. Prinții normanzi își țin promisiunile, episcopii care depindeau de Bizanț trec sub autoritatea Romei. Papa confirmă puterile pe care episcopii latini de Siponte, Trani și Taranto le primiseră de la patriarh. Episcopii greci recunoșteau, de asemenea,

jurisdicția pontificală, cu excepția arhiepiscopului de Otranto, care rămâne legat de Constantinopol. În Calabria, întoarcerea la ascultarea romană este mai târzie.

Latinizarea episcopatului este continuată cu tenacitate. La moartea unui episcop grec, în mod obișnuit, prinții normanzi îl înlocuiesc printr-un latin, cu câteva excepții, totuși. La Reggio, oraș grecesc, există, începând din 1082, o ierarhie dublă greacă și latină. În 1086, orașul este latinizat. Cu toate acestea, clerul rămâne grec, iar poporul își păstrează riturile și cutumele.

În această acțiune, stăpânii sunt prinții normanzi. Ei numesc episcopii și fuzionează episcopiile grecești pentru a face una singură latină. Punerea în aplicare a organizării ecleziastice, delimitarea episcopiilor și restabilirea ierarhiei catolice în Sicilia sunt opera lor. Asemenea puteri în mâinile laicilor însemna încălcarea literei și a spiritului reformei! De aceea raporturile dintre papalitate și normanzi sunt dificile uneori. Nu există ruptură, deoarece cele două părți sunt obligatoriu aliate.

Urban al II-lea, în 1098, sfârșește prin a recunoaște situația cu totul specială a regatului. Îi încredințează contelui de Sicilia, cu titlu ereditar, legația preafericitului Petru pentru întreaga Sicilie. Ceea ce însemna că Roger I și urmașii săi îndeplineau funcția de legați pontificali fără a purta și titlu. Ei sunt conducătorii Bisericii siciliene pe care o țin cu mână fermă. Legăturile dintre Roma și episcopi se fac prin intermediul lor. Episcopii nu pot avea acces la papa fără autorizarea expresă a suveranului[1].

Din Sicilia în Irlanda, din Germania în Spania, acțiunea de reformă condusă de papalitate este atât de diversă, ca și împrejurările locale. Amploarea câmpului de acțiune trebuie relevată, la fel precum capacitatea curiei romane de a face față în același timp unor probleme atât de diverse. Un proiect de ansamblu este cât se poate de

---

[1] E. JORDAN, *La politique ecclésiastique de Roger Ier et les origines de la légation sicilienne*, in *MA*. t. 33 et 34, 1921, pp. 237-273, 1922, pp.32-65.

vizibil, chiar după un tur de orizont geografic ce face să reiasă diversitățile.

În domeniul problemelor ecleziastice propriu-zise, preocuparea dominantă este uniformitatea. Este urmărită cu îndârjire pentru liturghie, disciplina și organizarea teritorială a Bisericii. Este evident faptul că această grijă este preponderentă față de cea pentru morală. Curia vede în tot ce nu este conform cu modelul roman o amenințare de schismă și de erezie. Aceste alarme îi apar istoricului foarte exagerate. Ele țin de neîncrederea ce prevalează față de Bizanț de la schismă și de concepțiile foarte rigide despre unitatea Bisericii. Din acest punct de vedere, acțiunea perseverentă împotriva particularismelor trebuie apropiată de exaltarea permanentă a Bisericii romane, de credința și tradițiile sale. Alinierea tuturor Bisericilor la cutumele romane este pentru curie un motiv de satisfacție, pentru că aceste măsuri par judicioase, conform rolului eminent al lui Petru și de natură să înlocuiască practicile locale printr-o tradiție mai bine fondată, inatacabilă și liberatoare. Romanitatea are ceva cotropitor până la detaliu. Afirmațiile teoretice peremptorii conținute în *Dictatus papae* despre autoritatea Scaunului lui Petru în toate domeniile găsesc aici aplicații concrete.

Voința moralizatoare a papalității a fost viguros subliniată, poate prea mult, în măsura în care această motivație a mascat altele la fel de importante. Ambițiile inițiale la acest capitol sunt la scara creștinătății. Papalitatea înțelege să aducă un remediu abuzurilor și viciilor întregii societăți creștine. Castitatea clericilor și simonia nu sunt decât sarcini prioritare pe care trebuie să le urmărească în mod indispensabil din moment ce este vorba despre oamenii Bisericii. Papalitatea înțelege astfel să moralizeze căsătoria prin interzicerea legăturilor incestuoase, prin interzicerea divorțului și prin amintirea pentru fiecare a regulilor moralei. Ea înțelege, de asemenea, să promoveze pacea, adică să-i oblige pe cavaleri și pe prinți să respecte oamenii și bunurile într-un anumit număr de cazuri. Renunțarea la operațiunile militare nu era decât un

aspect particular al unei îndatoriri mai generale de concordie și de dreptate. Însemna să li se aducă aminte regilor de obligațiile lor fundamentale prin precizarea modalităților.

Această acțiune multiformă în favoarea moralității nu este susținută cu aceeași vigoare peste tot. Locurile și circumstanțele se pretează mai mult sau mai puțin la aceasta. Ea este continuată cu forță acolo unde papalitatea are mâinile libere și unde legații săi acționează după bunul lor plac, în Italia și în Franța meridională. În alte părți, ea depinde de bunăvoința regilor și de convingerile lor. Ei nu nutresc în mod durabil voința de a epura societatea creștină. Asemenea bulversări de moravuri nu se realizează într-o generație sau două. Fecunditatea orientării date de papalitate nu se poate judeca decât pe o perioadă foarte îndelungată.

Papalitatea înțelegea deopotrivă să-și afirme primatul asupra tuturor Bisericilor din Europa Occidentală. Aceasta însemna în mod limpede că autonomiei provinciilor ecleziastice de sub conducerea unui arhiepiscop, ea înțelegea să-i subtituie intervenția directă a Romei în toate chestiunile ecleziastice de oarecare importanță. Peste tot unde structurile administrative carolingiene sunt încă solide, aversiunea episcopatului este mare. Este alimentată de regi care se considerau conducătorii și protectorii acestor Biserici locale ce le fuseseră încredințate de către Dumnezeu însuși. La capătul disputei investiturilor, victoria papalității, fără a fi completă, este clară. Autoritatea romană este recunoscută, oricare ar fi limitele pe care le impun regii ici și colo.

Locul și rolul investiturilor în toată această perioadă merită o reflecție. Ancheta geografică și cronologică ar incita la minimalizarea importanței lor. Luată în general în afara conflictului cu împăratul, această chestiune se reglementeză prin compromisuri, ce prevalează fără prea mare dificultate ținând seama de importanța mizei. De fapt, înseamnă să greșim. Investitura nu este decât o piedică de care se lovesc două tradiții juridice și instituționale diferite.

Clericii reformați refuză în mod fundamental orice supunere a spiritualului față de temporal. Ei au asupra acestui punct convingeri absolute care le impun acțiuni mai mult sau mai puțin radicale, în funcție de oportunitatea lor. Ceea ce le provoacă indignarea este gestul chiar al învestiturii pentru că este semnul transmiterii unei puteri. Or, regii nu dispun de acestea și nu pot conferi nimic din spiritual. O dată definită clar importanța acestui gest făcut de rege și a jurământului făcut de episcop, obiecțiile lor se împrăștie. Deoarece, în tot ceea ce ține de modul de desemnare a episcopilor, în sensul concret al termenului, poate exista înțelegere sau târguială. Este principiul preeminenței spiritualului care contează.

Bilanțul disputei nu se apreciază în funcție de termenii câtorva concordate, defectuoase și rău aplicate, ci în funcție de un rezultat global. Preeminența spiritualului și mai concret autoritatea papei care are sarcina în legătură cu aceasta sunt oare mai bine asigurate la capătul unui imens efort de reformă a Bisericii?

Reiese în mod evident că distincția dintre spiritual și temporal este mai netă. Regii chiar unși sunt laici și nu dispun de puteri religioase. Vicarul lui Christos pe pământ nu este împăratul, ci papa. Din acest motiv, el are putere asupra tuturor creștinilor, oricine ar fi aceștia. Ordinea lumii se află schimbată, Biserica este realmente stăpână, din moment ce ea deține autoritatea pentru a defini normele vieții morale. Toate puterile laice trebuie să se înțeleagă în privința acestei preeminențe. În mod concret, regii sunt constrânși să cadă la învoială cu pontiful. Nimic nu marchează mai bine situația eminentă a papalității decât predicarea cruciadei. În absența împăratului și a regelui Franței, papa se adresează tuturor credincioșilor Bisericii dându-le drept misiune să meargă la Pământul sfânt în pelerinaj și ca soldați pentru a-și căpăta aici mântuirea și a elibera mormântul lui Christos. Faptul că o asemenea inițiativă este pontificală și că nu se împiedică de obiecțiile regilor spune mult despre autoritatea papei în întreaga creștinătate.

Luate în ansamblul lor, reforma morală, primatul roman în cadrul Bisericii, preeminența spiritualului nu constituie decât unul și același program. Este vorba în totalitate de regăsirea ordinii în lume și în Biserică. Trebuie să se ajungă la situația pe care clericii o consideră a fi conformă cu scopurile lui Dumnezeu. Există un proiect de sanctificare generală a lumii care verifică tot atât de bine reforma morală, precum bulversarea puterilor. Această repunere în ordine a lumii nu poate face abstracție de orice referire la sfârșitul lumii. Această acțiune măreață trebuie să-i pregătească pe creștini pentru marea scadență și, în același timp, să-i grăbească venirea. Prima cruciadă, cu tensiunea sa escatologică atât de sfâșietoare, este cu siguranță culmea acestui efort enorm de restaurare și de reformă.

CUPRINS

Cartea a doua
Reînnoirea Bisericii (900-1050)

Cartea a treia
Reforma gregoriană (1050-1125)



colecția
ARTĂ ȘI RELIGIE

8

Pe parcursul acestor secole viața spiritului își cucerește autonomia. De la restaurarea utilitară a culturii în epoca lui Carol cel Mare, la eliberarea sa prin mântuirea tuturor instrumentelor puse la punct prin artele liberale, nu este un răstimp prea îndelungat.
Această libertate de spirit este cel mai adesea pusă în slujba vieții religioase propriu-zise. Mișcările de reformă atrag, în același timp, spiritul critic, fervoarea și capacitățile intelectuale. Ele angajează la o aprofundare de o viață întreagă, cu mintea și cu sufletul. De aceea, pe parcursul acestor secole, restaurarea vieții religioase pare a fi legată de mișcarea de idei, de apariția în sensibilități a aspirațiilor propagate de știință și de formularea, în termeni mai mult sau mai puțin clari, a exigențelor evanghelice.

JACQUES PAUL

EDITURA MERIDIANE

ISBN 973-33-0320-8
ISBN 973-33-0319-4

Vol. I și II lei 8000